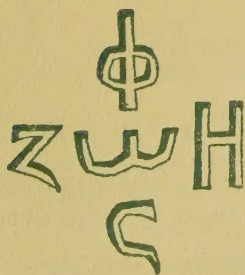


LUMIERE ET VIE

Le Mystère de la Sainte Trinité

I. Données bibliques



LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1^{er} Janvier 1956 avec le n° 25 — Dans certains cas, pour rendre service à nos lecteurs, nous admettons des départs d'abonnement à partir d'un numéro quelconque.

- On peut se procurer les années 1954 (n° 13 à 18) et 1955 (n° 19 à 24) ainsi que les n°s 8, 9, 10, 11, 12.
- Nos cahiers paraissent tous les deux mois. Un retard de quelques semaines est possible pour chaque sortie de cahier.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
(C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)			
Pour la Belgique et le Luxem- bourg	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance Bruxelles, C.C.P. 129152.			
Pour les U.S.A. et le Canada ..	\$ 4.50	\$ 6.00	\$ 1.00
(Représentant: Periodica, Inc. 5090 av. Papineau, Montréal 34, Canada).			

- Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.
 - Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.
- Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs.

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle,
à :

REDACTION — ADMINISTRATION

« LUMIERE ET VIE »

SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)

C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XXIX

SEPTEMBRE 1956

EDITORIAL

LA RÉVÉLATION DE LA TRINITÉ 3

A. GELIN, p. s. s., professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.

LE MONOTHÉISME D'ISRAËL 9

Quel a été le point de départ, dans le monde juif, de la révélation du mystère chrétien ? Israël a-t-il connu notre Dieu un et trine ?

A. GEORGE, s. m., professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.

LE PÈRE ET LE FILS DANS LES ÉVANGILES SYNOP-
TIQUES 27

Ces deux appellations sont constamment mises par les évangiles synoptiques sur la bouche de Jésus. Que signifient-elles exactement ?

Y. TREMEL, o. p.

REMARQUES SUR L'EXPRESSION DE LA FOI TRINI-
TAIRE DANS L'ÉGLISE APOSTOLIQUE 41

Des traces nombreuses de la catéchèse primitive, de la primitive liturgie, des primitives confessions de foi se retrouvent encore éparées dans le Nouveau Testament. Que nous enseignent-elles sur le mystère trinitaire ?

Ch. DUQUOC, o. p., professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

LE DESSEIN SALVIFIQUE ET LA RÉVÉLATION DE LA TRINITÉ EN SAINT PAUL	67
---	----

Ces traces sont particulièrement abondantes en saint Paul. Il est nécessaire de les étudier à part.

J. GIBLET, professeur au Grand Séminaire de Malines.

LA SAINTE TRINITÉ SELON L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN	95
---	----

L'auteur sacré qui a le plus parlé des trois Personnes divines est cependant saint Jean. Que nous livre-t-il donc sur ce mystère central ?

J. DUPLACY, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.

LA RÉVÉLATION DE LA TRINITÉ DANS UNE IM- PASSE : LE JUDÉO-CHRISTIANISME	127
--	-----

Une grande crise devait traverser la primitive Eglise : l'acceptation ou le rejet d'un seul Dieu en trois personnes. Le monde juif, bien qu'à la veille de la conversion, restait attaché au strict monothéisme d'Israël. D'où la crise judéo-chrétienne.

LIVRES

J. LACROIX

<i>La sociologie d'Auguste Comte</i> (S. Leca- pitaine)	143
--	-----

G. L. PRESTIGE

<i>Dieu dans la pensée patristique</i> (C. Duquoc)	144
--	-----

La Révélation de la Trinité

Il suffit de se souvenir du Symbole des Apôtres : « Je crois en Dieu le Père tout puissant, créateur du Ciel et de la Terre et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre Seigneur... Je crois au Saint-Esprit » pour se retrouver instantanément au cœur du message chrétien. La première déclaration de la foi devait être suivie de bien d'autres. Elle devait s'épanouir aux Conciles de Nicée et de Constantinople. Elle devait au cours des âges être règle et maîtresse de toute pensée, de toute spéculation et de toute vie chrétienne. Cette affirmation d'Un seul Dieu en trois personnes devait, à longueur d'Eglise, rester le dogme essentiel. Par là le christianisme se distinguait essentiellement et du judaïsme ancien et de l'Islam.

Dans l'Ancien Testament, en effet, seules des traces plus ou moins obscures du mystère, que devait révéler le Seigneur, se lisent parfois. Au contraire c'est l'affirmation de plus en plus catégorique du Dieu unique qui domine toute la ligne d'évolution. Or d'un coup était venue s'insérer une affirmation toute nouvelle, qui avait la prétention de continuer la même ligne : la révélation de l'existence et de l'action dans le monde des trois personnes divines.

Qui avait introduit cela ? On est bien obligé de reconnaître aujourd'hui que ce n'est ni Paul ni Jean qui eurent

le génie d'une telle proposition. Il faut donc remonter au Seigneur lui-même. Mais alors cette révélation doit obligatoirement se retrouver dans les livres de ses premiers disciples, de ceux qui nous rapportèrent les souvenirs de sa vie, l'enseignement de ceux qui le suivirent. Si la Trinité est réalité vivante, elle doit donc être à nous révélée dans les écrits du Nouveau Testament. Elle doit d'une manière quelconque être sous-jacente à tout l'enseignement de la primitive Eglise. Aussi n'est-il pas étonnant que commençant l'étude de ce mystère nous l'inaugurons par une étude consacrée à sa révélation. Le Nouveau Testament est sous nos yeux pour nous apprendre comment Dieu parla aux hommes de sa vie intimē.

Certes il ne faut point nous attendre à trouver dès le début ce que l'on aura au terme. Le développement du germe ne peut que suivre le germe lui-même. Au moment où nous sommes, la théologie trinitaire n'est pas encore née. Il ne s'agit pas directement de « relations », ni de « théorie psychologique ». Le mot même de Trinité n'apparaît nulle part. Il faudra attendre le second siècle pour que ce terme surgisse en un écrit chrétien. Mais dès le début, l'essentiel est souligné : l'existence de trois personnes, leur distinction, leur action salvifique. Encore ne faut-il pas nous attendre à des exposés systématiques. On ne trouve nulle part un tel exposé sur la Trinité. Ce sont des descriptions concrètes de l'action des personnes, ce sont de brèves énumérations avec des identifications fonctionnelles. Il faudra attendre plus tard pour que l'Eglise ayant conscience du dépôt qu'elle a entre les mains, systématise en quelque sorte ce dépôt pour le proposer comme dogme. Cependant, ainsi que nous le verrons, dès le début, dès au moins la fin de l'âge apostolique, tout est précisé et net.

Pour comprendre la nouveauté de cette étrange révélation, il faut se mettre au point de départ. Tout l'Ancien

Testament est centré sur la révélation progressive de la notion et de l'être de Dieu. Et tout culmine dans l'affirmation sans cesse répétée de son unicité. Non certes qu'Israël eut un monopole. Il semble bien, par exemple, que l'Égypte soit arrivée à cette idée, du moins à certains moments de sa longue histoire. Que dire des philosophes grecs du V^m siècle ? Dans le monde antique il y eut une aspiration profonde vers cette unité de Dieu. Il n'empêche que l'Ancien Testament est le lieu par excellence de cette perpétuelle affirmation. Là elle n'est point le résultat d'évolution philosophique, mais dictée progressive de Yahweh lui-même agissant par le mystère de l'élection d'un peuple, par celui de sa conduite énigmatique sur ce peuple.

Certes dès ce moment là, par des personnifications, on pouvait apercevoir de loin, de très loin, ce que serait la révélation trinitaire. L'Esprit, la Sagesse, la Parole, semblent parfois vouloir faire éclater ce monothéisme absolu ; mais cela ne recevra sa lumière que par la révélation postérieure. C'est cette vision de la révélation ancienne que nous rappelle ici brièvement M. Gelin.

La perspective allait changer du tout au tout avec le Nouveau Testament. Dès les Évangiles synoptiques, deux personnes allaient émerger : le Père et le Fils. Dans la bouche même du Seigneur, ces appellations reviennent sans cesse. Ces mots, comme le précise ici le R.P. George, ont manifestement dans sa bouche une portée transcendante. Imaginons un instant une mentalité de juif orthodoxe à l'époque de Jésus. Un homme apparaît qui sans s'insurger contre la foi de son peuple, sans briser avec son culte, sans rejeter sa loi se présente cependant comme « le Fils ». Il revendique lentement, doucement, les prérogatives divines et les pouvoirs divins. Son autorité est supérieure à celle qu'Israël a jamais prêtée à ses prophètes. Il s'inscrit à côté de Yahweh et sur le même plan que Lui.

Dans la pédagogie insinuante qui est la sienne, il amène ses disciples à croire en sa parole. Et il clôt le tout par quelques déclarations solennelles en face du grand public et devant les autorités de son peuple. Vraiment, dès sa vie terrestre le Christ a commencé la révélation trinitaire.

Après sa mort sur la Croix et sa Résurrection, l'Eglise va reprendre le même message. Et en proclamant sans cesse ce message, elle va l'approfondir par le fait même.

Dès les premiers jours de cette Eglise, dès la Pentecôte, dès les premiers baptêmes, une autre personne divine entre en scène : l'Esprit Saint. Les paroles du Seigneur l'avaient plus ou moins clairement annoncé. L'Eglise, devant l'invasion charismatique dans les Apôtres et les nouveaux baptisés, affirme l'existence de cette troisième personne. Il faut suivre dans les écrits apostoliques les traces de cette foi trinitaire commençante. Elle est claire dans les formules liturgiques, dans les professions de foi, dans tout ce que l'on a appelé le « Kérygme ». Le R. P. Trémel aborde cette difficile question.

Le même problème se pose dans saint Paul. Jamais, pas plus lui que n'importe quel autre auteur du Nouveau Testament il ne parle « ex professo » de la Trinité. Par contre dans ses écrits les énumérations à forme tripartite sont nombreuses. Certes les auteurs ne s'entendent point sur leur fréquence. Mais le seul fait que presque tous en reconnaissent l'existence, indique clairement que la doctrine était déjà constituée pour l'Apôtre. Ces énumérations viennent d'ailleurs au courant d'écrits de circonstances, rien ne les appellent si ce n'est la foi profonde de l'auteur qui ici et là s'exprime directement. Notons cependant que presque partout l'activité salvifique de Dieu est mise en rapport avec les trois personnes. Nous sommes redevables au R. P. Duquoc de ce travail.

Restait enfin l'auteur le plus important du Nouveau Testament pour notre sujet : saint Jean. Son importance n'a jamais cessé. « La majorité des textes utilisés au cours des grandes controverses ariennes est empruntée à l'évangile « spirituel ». C'est cette révélation trinitaire plus nette ici que partout ailleurs qu'étudie M. Giblet, professeur au Grand Séminaire de Malines. Le Père et le Fils apparaissent nettement distingués mais ce qui ressort est « l'ineffable réalité de l'Esprit ». Les textes de Jean le présentent comme une personne « réalisant cette œuvre de vivification et d'intelligence ; ils le situent dans une position extraordinaire avec le Père et le Fils ».

Cette révélation de la Trinité ne rencontrera pas un accueil unanime. Le judaïsme orthodoxe opposa un refus total. Le Christianisme orthodoxe accepta tout. Mais entre les deux se plaça une marge que l'on appela le judéo-christianisme. Dans cette marge la foi juive monothéiste accepta une certaine foi en Jésus, mais n'alla pas jusqu'à la profession de son entière divinité. Naturellement c'était le cœur du mystère chrétien que visaient les premières hérésies. Le franchissement d'abîme que fut en milieu juif la révélation de la Trinité est ici parfaitement mis en lumière par M. Duplacy.

Ainsi se clot ce cahier. Il a suivi depuis ses origines dans l'Ancien Testament la doctrine sur Dieu. Cette doctrine, ferme et claire, s'est trouvée complètement bouleversée par l'étonnante personnalité de Jésus. Par ses gestes, par ses paroles, par son attitude, celui-ci s'est montré peu à peu égal au Père, égal à Yaweh. Ses disciples se rendirent compte de l'étonnante richesse que contenait son message. Par l'annonce qu'ils en firent, par le culte qu'ils instituèrent, par les professions de foi qu'ils furent obligés de créer pour proclamer la foi de la naissante Eglise, ils enseignèrent l'existence des trois personnes divines. A quelques

dizaines d'années de distance, Paul et Jean vinrent encore confirmer le message. Certes la réaction exista, depuis celle du judaïsme traditionnel dans l'ébionisme jusqu'à celle de la pensée grecque dans l'arianisme. Mais rien ne devait empêcher l'épanouissement final de la théologie de la Trinité, à partir du germe contenu, si explicitement déjà, dans l'Ecriture.

LE MONOTHÉISME D'ISRAËL

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

Avec le messianisme, le monothéisme constitue le message original de la Bible. Israël, peuple tard venu sur la scène de ce monde, pauvre de puissance humaine et dépourvu de ces « penseurs gris » qui filent des systèmes, a vécu une religion dont on a noté avec raison la gigantesque solitude. Les historiens des religions, comme W. F. Albright, devant le fait du monothéisme biblique, se soucient moins de lui chercher des filiations précises quand ils décèlent des tendances monothéisantes dans l'Ancien Proche Orient, que de situer ce fait avec ses caractéristiques propres, sur un vaste fond de tableau. E. Drioton et, de façon plus décidée, F. Daumas ont montré que d'antiques élaborations théologiques, dans le secret des temples égyptiens, essayaient de concilier monothéisme et polythéisme : l'hymne de Leyde (XIX^me dynastie) attestera que les dieux secondaires sont regardés comme des émanations d'un dieu primordial et que les quelques grands dieux primordiaux ne sont que des aspects du même Dieu, unique et innommé, Amon dont le nom est rapproché de la racine *imn*, être caché : incréé, omniprésent, inaccessible, « Ame-cachée est son nom, tant il est mystérieux ». Cette théologie est « le tranquille exposé d'une recherche et d'une méditation où perce çà et là le vif éclat d'une lumière intérieure ». La réforme monothéiste d'Akhnaton (1370-

1352) s'insère dans cet effort, qui a des origines anciennes et que E. Drioton a repéré dans les écrits de sagesse, les inscriptions privées et les maximes gravées sur scarabées². Climat de spéculation et de piété qui appelle l'admiration. Les théologiens babyloniens, eux, malgré leurs essais de fusion et de réduction à l'unité de leurs multiples dieux, n'ont jamais abouti à un vrai monothéisme et le mot de J. Hehn reste vrai : « Babylone est la terre classique du syncrétisme : qu'un seul Dieu pût prétendre à l'adoration était, du point de vue de la religion babylonienne et de son développement historique, quelque chose d'inintelligible »³. Remontant plus haut dans l'histoire, certains chercheurs contemporains, retrouvant une opinion de Lagrange⁴, pensent à un monothéisme primitif des Sémites, adorateurs de El. Ce mot est rattaché communément à une racine 'wl-'yl, être devant, être premier, en sorte qu'on obtiendrait à peu près le sens de : chef, sheik, qui intégrerait le terme à la série des dieux parents en excluant toute référence à une religion naturiste. L'Ecole d'Uppsala, qui a pris résolument une position antiévolutionniste et pour laquelle le polythéisme est postérieur au monothéisme pense que le Dieu suprême était adoré sous ce vocable par les Sémites de l'Ouest et les patriarches hébreux, mais qu'il était devenu un *deus otiosus*, ayant besoin d'être réactivé. El, en tout cas, dans le panthéon d'Ugarit est un dieu qui a reculé devant les dieux de tempête et notamment Baal. Ce recul montrerait qu'il eut un jour la première place. Mais cela ne signifie pas encore, comme O. Eissfeldt l'a pensé, qu'une élite sacerdotale ait suivi El comme Dieu unique⁵. Nous ne signalons ces divers essais que comme une indication du climat dans lequel, aujourd'hui, on est disposé à étudier le monothéisme biblique. Il est évidemment meilleur qu'aux beaux temps de l'Ecole libérale, quand le postulat wellhausénien imposait qu'Israël ait passé par des formes de religion polydémoniste et polythéiste avant d'accéder, par la monolâtrie, au monothéisme. On sait maintenant qu'Israël faisait partie d'un monde

complexe, où des tendance monothéisantes existaient, même si les pistes où l'on était engagé ne se sont pas avérées excellentes.

Quand on aborde le monothéisme biblique — c'est notre deuxième remarque préliminaire — « il paraît *a priori* difficile d'écarter une explication progressive du concept de l'unicité absolue du vrai Dieu » (Lusseau). Si excellente qu'ait été la donnée monothéiste au niveau d'Abraham, elle était susceptible d'être mieux saisie. Cette explication s'est opérée par le jeu des facteurs habituels : influence des personnalités puissantes, des luttes qui obligent à prendre parti, des échecs qui ouvrent à la réflexion. Comme tous les grands thèmes bibliques, le thème monothéiste sera soumis à la loi du progrès et relèvera de la pédagogie par laquelle Dieu nous livre sa Révélation. Bien connue est la page où saint Grégoire de Nazianze fait la théorie de cette pédagogie⁶. Voici celle où saint Cyrille d'Alexandrie a noté ses réflexions sur *Gen.*, 28, 16 :

« Au réveil, il poussa un cri d'étonnement : Le Seigneur est en ce lieu et je n'en savais rien ! Comment ne pas voir ce que cela signifie ? Nous ne pouvons espérer trouver chez ces anciens qu'une connaissance de Dieu assez médiocre. Ils pensaient que la divinité abandonnait le reste de la terre, pour restreindre sa présence au seul pays où elle les avait appelés à séjourner en les faisant sortir de Chaldée. C'est que les idolâtres, sous le coup du polythéisme, partagent les pays entre les démons ; ils en font les tyrans de la ville où on les adore, mais n'imaginent pas qu'ils aient tous en tout lieu pouvoir et droit aux hommages. Ainsi les bienheureux Patriarches, qui sortaient à peine de l'idolâtrie et du polythéisme pour adorer le vrai Dieu ne pensaient pas qu'il fût, lui non plus, en tout lieu et en tout pays pour les accompagner et les protéger ; ils n'avaient encore de Dieu qu'une idée bien imparfaite » (P. G. LXIX, 188).

LA PHASE DES ORIGINES.

1. *Le Dieu des patriarches.*

Pour saisir la religion des patriarches, il faut tenir compte de tous les éléments du texte biblique. D'après *Jos.*, 24, 2 (E) les ancêtres immédiats d'Abraham étaient poly-

théistes (cf. *Jud.*, 5, 7-9). Puis un certain nombre de passages de la Genèse montrent que les patriarches se sont trouvés à l'aise dans des sanctuaires palestiniens consacrés à un dieu El : El Très-Haut à Jérusalem (14, 19) ; El d'éternité à Bersabée (21, 33) ; El Bethel à Béthel (35, 7) ; El Roï (= qui me voit) au puits de Lahai-Roï (16, 13). Ces noms liturgiques locaux sont des survivances archaïques, d'origine cananéenne. Les titres adjoints à El ont valu comme des épithètes d'honneur dans la tradition d'Israël. Dans d'autres passages, notamment dans ceux où sont rapportées les révélations faites aux ancêtres, loin de lier la Divinité à un lieu déterminé, on la lie à un personnage : c'est le Dieu d'Abraham (31, 53), ou de tel père (26, 24 ; 28, 13 ; 31 42), ou plus concrètement « la Terreur (ou le Parent) d'Isaac » (31, 42), « le Fort de Jacob » (49, 24), « le Bouclier d'Abraham » (15, 1). Il est probable que l'expression « Dieu des pères » soit parfois dûe à des rédacteurs, mais son emploi présente assez d'indices d'antiquité pour retenir l'attention ; de plus elle est attestée chez les Amorrhéens assyrianisés de Kultépé⁷. Ce Dieu des pères est le Dieu tutélaire dont les relations avec les personnes d'un clan, d'une tribu priment celles qu'il peut avoir avec un lieu ou un phénomène naturel. Il protège la vie et les voyages des patriarches. Il est le Dieu de l'élection, ce fait spirituel qui se situe au début de l'histoire du salut⁸. Si l'on cherche son nom, la bénédiction liturgique de Joseph (49, 25), qui établit un parallélisme entre « le Dieu de ton père » et « El Shaddaï » (le montagnoux) pourrait bien nous le fournir et le texte d'*Ex.*, 6, 3, où l'auteur sacerdotal présente El Shaddaï comme la première forme d'apparition de Yavhé, contenir un fond historique très solide⁹.

En ne laissant tomber aucune des indications que nous avons relevées, voici comment on pourrait comprendre le monothéisme des patriarches : « C'est par le biais de l'idéologie centrée sur El que la révélation du Dieu unique trouva dans l'esprit des patriarches le point d'insertion nécessaire à la grande manifestation du vrai Dieu. Il est

le El (*Gen.*, 46, 3) »¹⁰ tutélaire. Quand Dieu parle à Abraham pour la première fois (*Gen.*, 12), il n'a pas besoin de décliner son nom que le patriarche est censé connaître ; la Révélation tient seulement dans la promesse d'élection. Cette vue, qui semble contredire la donnée de *Jos.*, 24, 2 sur les ancêtres polythéistes immédiats d'Abraham est à préciser par un rapprochement d'une grande portée : Mahomet « s'est réfléchi en Abraham comme en un modèle »¹¹, ayant eu conscience de refaire pour son compte l'itinéraire spirituel du père des croyants : à la veille de l'Islam, il a trouvé chez les Qoraishites de la Mecque « l'associateur » (qui associe Allah et d'autres dieux) et « le hanif » (qui penche vers le monothéisme). En prenant appui sur la tradition pure de son peuple, il a misé sur le seul Allah. Devant l'historien, Abraham a de même choisi et valorisé le El¹². Ce Dieu protège les patriarches en Canaan, comme en Egypte et en Aram ; il n'est pas un Dieu local ; ni un simple Dieu tribal puisqu'il est puissant en dehors des clans patriarcaux (*Gen.*, 12, 3 ; 20, 17-18 ; 30, 27) ; il n'a aucun trait d'un dieu de la nature, ne possède pas de déesse parèdre, n'admet auprès de lui aucun « dieu étranger ». Le contact d'El Shaddaï avec le El des sanctuaires cananéens s'est établi sans difficulté, soit que ce dernier attestât une tradition monothéiste plus ou moins pure (J. Starcky), soit qu'il représentât, en tant que Dieu suprême, un aboutissement (E. Jacob). Le récit de la « fondation » de Béthel par Jacob (28, 10-22) montre sur le vif trois clivages littéraires : une « légende » de fondation aboutissant à El, dieu céleste, localisé à Béthel ; une théophanie du Dieu des pères (v. 15, 21) qui protège le migrateur ; une assimilation de ce Dieu à Yahvé. C'est le deuxième qui est, dans notre perspective, le plus important.

2. Le Dieu de Moïse.

Moïse est présenté comme un continuateur de la religion des pères (*Ex.*, 3, 6) ; certes la grâce de l'Alliance concerne

un peuple que Dieu se crée, et non plus quelque clan migrateur qu'il protège et l'Alliance avec ce peuple-témoin, qui sera un jour un peuple-médiateur, donne une ampleur et une consistance extraordinaire, au fait de l'antique Election (*Gen.*, 12). Mais nous sommes bien sur la même ligne de développement. Avec ce peuple, Dieu fera l'œuvre de salut historique, inauguré naguère par le choix d'Abraham.

La grandeur de ce Dieu est incrustée dans son nom. Il est Yahvé, c'est-à-dire « Celui qui est vraiment et réellement là » (Eichrodt), le Dieu des interventions et des exploits, le Dieu de la présence agissante, de la proximité concrète. On le retrouve dans l'épopée du Désert, dans la conduite de la guerre, dans l'expression du Droit catégorique ou casuistique. « On saura que je suis Yahvé », tonnera un jour son prophète (*Ez.*, 6, 13 ; 7, 27 ; 11, 10). Le nom correspond à une sorte d'intensification de la personnalité. Il est comme un pouvoir qui demeurera sur le peuple (*Nu.*, 24, 27), sur le Temple (*Jer.*, 7) ou sur le prophète (*Jer.*, 15). Ce nom existait-il déjà dans les traditions de certaines tribus israélites (Lévi ? Juda ?), ou même sur une aire sémitique plus vaste¹³, était-il une divinité qénite, comme le soutient encore L. Köhler, l'essentiel de la Révélation du Buisson ardent n'en demeurerait pas moins quelque chose de neuf : le sentiment d'une maîtrise et d'une puissance qui s'affirmerait sur les routes de l'Histoire et y poursuivrait la réussite d'un Dessein, le saisissement devant le Dieu des armées qui mobilise des forces célestes et telluriques et entraîne les bataillons d'Israël à la victoire, la crainte devant les exigences de ce Dieu, maître de moralité et prêt à déclencher les sanctions.

Il n'a ni sexualité ni mythologie. On ne peut le représenter : le yahwisme primitif se caractérise par une réaction contre toute image. On ne peut le voir : le chapitre 33 de l'Exode est le lieu classique du *Deus absconditus* : on sait que ses manifestations mystérieuses, notées par ces théologoumènes « ange de Yahvé », « face de Yahvé », « nom de Yahvé », « gloire de Yahvé », n'égalent pas son être plénier.

On ne peut le saisir et la mobilité de l'arche, son sanctuaire portatif, exprime, de façon concrète, son omniprésence. On a essayé de faire sentir, de toute façon, son caractère spirituel. Si on lui donne des sentiments d'homme (anthropopathismes) c'est pour échapper à un déisme rationaliste et sauvegarder l'idée du Dieu vivant.

Yahvé suffit. Aucun besoin pour son peuple d'invoquer des dieux nombreux pour bénéficier de secours variés et inédits : comme de la Sagesse (*Sap.*, 7, 22), on pourrait dire de lui qu'il est le spécialiste universel. Aussi n'admet-il pas de partage : « Tu n'auras pas d'autre dieux devant moi » (*Ex.*, 20, 3) ; « Tu n'adoreras aucun autre dieu ; car Yahvé se nomme le jaloux (*qannâ*), il est un Dieu jaloux » (*Ex.*, 34, 14). Cet exclusivisme exige une attitude pratique de monoyahwisme.

Le critère objectif qui permet de distinguer les grandes formations monothéistes est la négation expresse de tout autre dieu, comme en *Is.*, 45, 5 ; *I Cor.*, 8, 4 ou dans la *shahâda* islamique (« Il n'y a aucun dieu si ce n'est Allah »). Mais il est évident qu'on peut sentir et agir en monothéiste, même si manque encore une définition de ce genre, claire et explicite, dont la formulation suppose certaines conditions culturelles et notamment l'avènement de « l'âge logique » que W. F. Albright fixerait aux alentours du vi^e siècle av. J.-C.¹⁴. Moïse est un monothéiste, de façon indéniable.

L'ÈRE DES TENTATIONS ET DES LUTTES.

Affirmer le monothéisme de Moïse c'est acquérir un principe d'interprétation pour la période exceptionnellement difficile, au point de vue religieux, qui s'étend de l'entrée d'Israël en Canaan jusqu'aux environs de l'Exil. Il y eut des reculs de l'idée monothéiste, des syncrétismes, une religion populaire : le rappel de l'Alliance primitive fut l'argument majeur pour tâcher de remonter la pente.

On peut distinguer deux grandes périodes.

1. *Yahvé et Baal* (xiii^e - viii^e siècles).

La conquête de Canaan amena un contact journalier avec une civilisation supérieure, dont la religion naturiste était l'expression achevée. Cette religion était axée sur l'idée de fécondité : la fertilité des sols, l'accroissement des troupeaux, la santé, telles sont quelques-unes des spécialités du Baal et de l'Astarté, sa parèdre. Cela commandait un certain genre de culte où la cruauté et l'impudeur se mariaient à la somptuosité et au pathétique. Le psaume 16, 1-4 nous fera entendre ce que put être la tentation idolâtrique. Ne fallait-il pas, en pleine civilisation cananéenne, s'adresser aux dieux qui y présidaient ? Tel est le drame qu'on pressent derrière les narrations de *Jug.*, 2-3. Certes Yahvé — ce dieu des montagnes (*I Reg.*, 20, 28) — prit peu à peu la place des Baals dans les sanctuaires du pays. Mais, s'il devenait ainsi le maître indiscuté de la Palestine, la difficulté ne faisait que rebondir, car il risquait à son tour d'être « baalisé » ; Osée, au viii^e siècle, atteste ce processus : on appelle Yahvé du nom de Baal (*Os.*, 2, 18) ; on lui donne une représentation taurimorphe et tel israélite du Nord s'appelle « Agalyaw » (Yahvé est un jeune taureau) ; la prostitution sacrée est si ordinaire que l'aventure conjugale du prophète y trouvera son point de départ ; les sacrifices d'enfants s'introduisirent dans le yahwisme ; la religion d'Elephantine, filiale présumée de Béthel, connaîtra une déesse parèdre de Yahvé. La force d'Osée est de n'accepter point cet alignement sur les cultes naturistes et d'y voir une trahison.

Car la réaction contre la religion naturiste prit spontanément la forme de *revivals* qui renouaient avec l'esprit du Désert. Les réunions régulières de l'amphictyonie (Sichem, Silo) et surtout peut-être les extraordinaires (*Jug.*, 5, 23) qui paraissent supposées par l'alternance marquée au livre des Juges entre chutes et reprises ; l'action des cercles conservateurs : lévites itinérants, fanatiques individuels du genre *nazir*, Rékabites vivant la vie nomade en

pleine civilisation (*Jer.*, 35) ; la geste d'Elie le Tesbite, toute inspirée de Moïse dont il retrouve les pas ; tout cela n'est pas perdu par ces hommes de l'Esprit que sont Amos et Osée : le thème du Désert est pour eux une occasion de rappeler symboliquement des catégories spirituelles, celles même de Moïse. L'argument par la tradition est leur plus puissant moteur : aux Baals (ou aux Baals-Yahvé) qui pullulent dans les campagnes, ils opposent la figure austère du Dieu des origines nomades.

Il restait une forme plus subtile de tentation : Yahvé, maître de la Palestine, ne risquait-il pas une limitation ? Maître chez son peuple et dans son territoire, ne l'était-il plus à côté ? David risquant l'exil, a peur d'être réduit à servir des dieux étrangers (*I Sam.*, 26, 19 ; cf. *Ruth*, 1, 15) ; Naaman doit emporter de la terre de Canaan pour sacrifier à Yahvé en Syrie (*II Reg.*, 5, 17) ; les autres dieux sont puissants sur leur territoire (*II Reg.*, 3, 27). Il semble que dans le langage concret on reconnaisse des bornes à la puissance de Yahvé et quelque réalité aux dieux voisins... Comment sortir de cette impasse : comment le Dieu unique est-il paradoxalement celui d'un peuple et d'un pays ?

La réponse à cette question allait se trouver dans les réflexions provoquées par les remous de l'histoire.

2. *Yahvé et les dieux des peuples conquérants.* (VIII^e - VI^e siècles).

La marche à l'ouest des grands Empires d'Assour et de Babylone équivalait, dans la pensée de l'époque, à une série de victoires de leurs dieux, qui étaient notamment des dieux astraux. Ces victoires progressives eurent comme incidence la crise syncrétiste qui s'étala sur les trois quarts du VII^e siècle : le Temple de Jérusalem admit dans son enceinte le culte de l'« armée du ciel » et devint un vrai carrefour d'idoles (*II Reg.*, 21 et 23 ; *Ez.*, 8). En mettant inlassablement les échecs politiques d'Israël en relation avec ses péchés, les prophètes furent amenés à réfléchir

sur l'action de Dieu dans l'histoire et à cerner plus exactement son propos.

Fondamentalement Yahvé était le Dieu de l'Alliance. Mais cette Alliance est une pure grâce qui aurait pu tomber sur d'autres peuples : *Am.*, 9, 7 et 3, 1-2 affirment cette liberté de Dieu. Et Amos (5, 15 ; 9, 8) amorce une nouvelle idée, que Sophonie (3, 12) développera au maximum : seul un « Reste » qualitatif, défini par sa fidélité morale et religieuse, constitue le peuple de Yahvé, voué aux bénédictions de l'avenir. Ce qui compte, c'est la conception qu'il a, lui, et non les hommes, de l'Alliance. Dans cette optique, les faits contemporains aident à saisir concrètement le gouvernement divin dans son extension et son indépendance : aux yeux de la foi, c'est Yahvé qui mène les peuples, les fait servir à son dessein (*Is.*, 10, 5-6), qui les juge lorsqu'ils manquent à l'humilité convenant à des instruments (*Is.*, 10, 12-15) ou qu'ils pèchent contre la loi morale qui a des allures de droit international (*Am.*, 1-2). Ce contrôle intégral du monde est un monopole de Yahvé. Cela équivaut à la négation des autres dieux, que des termes injurieux ou dépréciatifs désignent désormais¹⁵ en attendant que vienne leur négation explicite.

Il est assez remarquable qu'Israël trouve une occasion d'approfondir l'idée de Dieu, quand l'ombre de la Croix s'étend sur lui, L'échec est un tremplin pour sa pensée. L'idée monothéiste va sortir plus charpentée du plus grand échec d'Israël : elle va résister au test de l'Exil.

LA PÉRIODE DES SYNTHÈSES.

1. *Le Dieu du Deutéronome.*

Quelques temps avant l'Exil, une formule de foi fut écrite pour Israël. Dans une réaction de vive susceptibilité contre l'idolâtrie et le polythéisme, le milieu traditionaliste et réformateur — probablement lévitique — à qui nous devons le Deutéronome reformula le monothéisme de

Moïse en toute netteté : « Ecoute Israël : Yahvé est notre Dieu, Yahvé est unique ! » (*Deut.*, 6, 4).

Il y a des lectures affaiblissantes de ce texte majeur¹⁶. On a voulu l'interpréter dans un sens monolâtrique : « Yahvé est notre Dieu, Yahvé seul », ce qui n'exclurait pas précisément l'existence d'autres divinités, mais l'intérêt qu'on pourrait leur porter : qu'Israël s'absorbe dans l'adoration et l'amour de son Dieu, qu'aucun autre dieu n'existe pratiquement pour lui ! Mais outre qu'une telle traduction à peu de justification grammaticale (voir cependant un usage parallèle du mot « seul » en I *Chr.*, 29, 1), il semble que la pensée du Deutéronome soit plus agressive contre les dieux : 4, 35, 39 ; 32, 39 rédigés sans doute pendant l'Exil, sont des commentaires nettement monothéistes avec négation des divinités ; et la polémique prophétique telle qu'elle s'exprime en Isaïe et Jérémie ne laisse pas de place à une pensée monolâtrique, mais parle plus radicalement. P. Volz, d'autre part, a pensé que le texte voulait nier une assimilation de Yahvé aux Baals : ceux-ci se différencient et se multiplient d'après leurs sanctuaires et leurs fonctions, celui-là est toujours le même (*unus in se*), en dépit de la pluralité de ses lieux de culte (que le Deutéronome travaille justement à unifier) et de ses titres. Sans exclure cette exégèse, en dépit de sa subtilité, on la jugera insuffisante. L'unicité divine (*unus numero*) est ici visée (cf. *Zach.*, 14, 9).

En même temps, se trouve esquissée, dans les parties récentes du Deutéronome, une théorie assez curieuse du polythéisme, qui a retenu l'attention de saint Justin et de Clément d'Alexandrie¹⁷. Yahvé a assigné à chaque nation païenne, des dieux-astres qui deviennent des pièces de l'ordre universel présidé par sa Providence (4, 19 ; 29, 25). Le texte de 32, 8 (LXX, vieilles latines, syriaque) irait dans le même sens : quand Dieu procéda à la répartition des peuples sur la terre, il leur fixa leurs territoires « selon le nombre des fils de Dieu (*benê-El*) » ; chaque nation aura donc un protecteur céleste (un ange, dira *Dan.*, 10, 13,

20-21 ; 12, 1 ; cf. *Eccli.*, 17, 17), subordonné à Dieu, alors qu'Israël a Yahvé lui-même comme défenseur. Les *benê-El*, en *Job.*, 1, 6 ; 2, 1 ; 38, 7 sont aussi des astres.

Ainsi était exorcisée la tentation polythéiste en même temps qu'expliquée la permanence des autres religions, désormais ravalées. En même temps le Deutéronome insistait sans cesse sur la « jalousie » de Dieu, non despotique, mais à base d'amour et toute tendue vers la réponse de l'homme.

2. Le Dieu du Second-Isaïe.

L'Exil en plein paganisme permit à Israël de prendre conscience de sa richesse essentielle, le monothéisme. Le Second-Isaïe (*Is.*, 40-55), qu'il faut lire comme on écoute une symphonie, est le témoin et le guide le plus complet de cette période providentielle où une élite de quelques milliers d'hommes, dans la réflexion facilitée par l'épreuve, découvre la dimension exacte de la vocation d'Israël. Eux sont les héritiers des grands témoins que Dieu s'est choisi devant l'univers : Abraham (41, 8-9 ; 51, 2), Moïse (*passim*) et David (55, 3-5). La fonction de ces piliers fondamentaux (*main pillars*) est désormais démocratisée. L'Israël authentique est devenu apte en bloc au véritable travail de l'Alliance : être le témoin et le prédicateur du Dieu unique. Tellement unique que le devoir missionnaire s'impose comme un corollaire de cette unicité ; on entrevoit le jour où les païens diront à Israël :

Seul tu as Dieu, l'unique ;
il n'y a pas de divinités
En vérité tu es un Dieu caché,
Dieu d'Israël, ô Sauveur ! (45, 14-15) ;

on entrevoit le jour où le mystérieux « Serviteur de Yahvé » mettra dans cet effort missionnaire et universaliste toute sa prière, toute sa souffrance expiatrice. C'est donc en creusant de plus en plus l'idée d'Alliance qu'on a découvert de plus en plus le Dieu de l'Alliance : non point monopolisé ni emprisonné, mais ayant choisi par grâce et pédagogie un

peuple qualitatif, qui le prêcherait au monde comme le Dieu unique, dont le dessein d'amour concerne tout homme. L'explicitation de l'idée de Dieu est ainsi mêlée à la conjoncture historique : le test de l'Exil a été que démuné de tous les symboles et signes de l'Alliance — Etat, Temple, Capitale — Israël n'a jamais si bien parlé du Dieu de l'Alliance.

Dès lors on comprend tous les traits de cette théologie triomphale : la polémique méprisante contre les idoles de néant, avec une ironie que nous trouvons un peu rude parfois (44, 9-20 ; 46, 1-2) ; la polarisation anti-astrale du vieux titre Yahvé-Sabaôt : Dieu est le maître des forces célestes et des soi-disant dieux astraux (45, 12-13) ; l'utilisation de la mythologie babylonienne par un yahwisme très sûr de lui-même (51, 9-10) ; le rappel des noms de puissance (« Yahvé-Champion » : 42, 13 ; cf. *Ps.*, 24 ; « Fort de Jacob » : 49, 26).

Surtout les formulaires de foi abondent, où sont groupés synthétiquement tous les aspects du Dieu traditionnel :

Ton Epoux, c'est ton Créateur ;
Yahvé Sabaôt est son nom ;
et ton Rédempteur est le Saint d'Israël ;
il s'appelle le Dieu de toute la terre (54,5)
Je suis le Premier et le Dernier ;
Il n'y a pas d'autres dieux que Moi (44, 6).

On remarquera la mise en relief du Moi divin :

« Moi, Yahvé, au commencement
et dans la suite, toujours Moi ! » (41, 4).

Ce style d'autorévélation annonce les *egô* de Jésus dans la révélation du IV^e Evangile (cf. *Jo.*, 8, 28).

Ces formules citées sont probablement soigneusement élaborées. Mais dans la mesure où le Second-Isaïe est un orateur, il parle avec une éloquence quasi lyrique du trop-plein de son cœur : les formules monothéistes se succèdent comme des refrains (45, 5, 6, 18, 22) ; l'éternité de Dieu (43, 10), la continuité de son action (40, 28 : polémique contre le sabbat divin ?), son insondable sagesse (40, 28),

son rôle de Créateur (18 fois le mot technique *bârâ*, créer) et son dessein (*hèphes*) historique sont constamment rappelés. Une chose remarquable est le lien marqué entre la création du monde et la vocation d'Israël (44, 24-28 ; 45, 12-13 ; 51, 9-10) : le même Dieu lance l'univers et crée le salut. Ou plutôt — et c'est aussi l'intuition de *Gen.*, 1 — la création du ciel et de la terre s'articule à l'histoire comme le premier acte d'un Dieu décidément entrevu dans une dimension historique.

Il faut ici s'arrêter à cette idée, car elle est féconde pour faire comprendre comment on pourrait organiser un traité *de Deo uno* vétérotestamentaire. Voici comment s'en présenteraient les éléments. Le vrai centre de perspective, c'est que Yahvé est *le Dieu de l'Alliance*. S'il est *le Dieu du ciel*, c'est avec une note spéciale : le sacré céleste, d'après Mircéa Eliade, est de structure impersonnelle, intemporelle, anhistorique ; les dieux célestes sont sans rapport avec l'existence concrète, ils sont « Tout-Autres » ; la voûte céleste, dans la Bible, évoque, au contraire, le point de départ pour une action salvifique (*Ps.*, 2, 4 ; 14, 2 ; 33, 13-14) : c'est parce que Yahvé est Dieu de l'histoire (c'est à dire Dieu de l'Alliance) qu'il est Dieu du ciel. S'il est *le Créateur*, c'est que l'idée de création a été annexée à celles d'Alliance et d'histoire. S'il est *le Dieu qui vient*, le Dieu de l'eschatologie, c'est que cette Alliance doit aboutir à du définitif. S'il est *le Dieu de la personne*, c'est que l'Israélite prend les réflexes de l'Alliance : fidélité et confiance ; les détresses d'une vie humaine ont eu, pourrait-on dire la même signification que les vicissitudes de l'histoire : elles ont approfondi la foi monothéiste.

3. *Le Dieu de Job* acquiert dans cette perspective une importance hors de pair. Dieu éprouve le personnage Job, mais celui-ci aussi éprouve son Dieu. Job est comme la personification littéraire de toute cette lignée de tuteurs de Dieu qu'on entend dans la Bible, de Jérémie aux *anawim*, de tous ces hommes engagés dans la souffrance et

le dialogue. Job, comme eux tous, répète des formules doxologiques d'une grande plénitude (9, 4-13) et qui attestent la maturité de sa foi. Par un archaïsme qui exprime l'intention de se relier aux plus vieux temps d'Israël, il nomme son Dieu El et Shaddaï. Mais surtout il est celui qui dit « mon Dieu »¹⁸, le mystique qui, à l'intérieur de sa foi (6, 10) traverse une sorte de Nuit obscure, au bout de laquelle il redécouvre son Dieu comme un Mystère, au delà des catégories morales dans lesquelles on le rangeait. Cet accès à l'*ipsissimus Deus*, intérieur et transcendant a ici sa plus haute expression. La lecture du Livre de Job exorcisera toujours chez les croyants la tentation de parler de Dieu comme d'un thème. Job l'aborde avec la nuance de crainte-et-tremblement qu'on percevait déjà chez Abraham et Moïse.

Ben Sira, parlant de Dieu, est moins intéressant quand il nous donne des développements apologétiques sur la Providence (surtout 15-16) que lorsqu'il nous livre le moyen d'accéder à ce Dieu qui livre ses secrets aux humbles (3, 19 *héb.*). Et R. Aqiba est moins grand par ses doctes pensées que pour avoir répété sur le chemin de son supplice la formule du *Shema* (*Deut.*, 6, 4) qui résumait la foi essentielle de son peuple, comme chevillée à son âme.

Le monothéisme, voilà l'apport net de l'Ancien Testament. Il est grand qu'un de ses fils en ait témoigné par le martyre.



Il restait, sur cette base solide, à révéler que le mystère de Dieu contenait une richesse insoupçonnée, que l'unicité s'exprimait en Trinité. Mais cet approfondissement était réservé à Celui qui, après tous les prophètes, allait parler (*Héb.*, 1, 1-3). Et le Nouveau Testament nous dirait le Père, le Fils et l'Esprit.

Parfois, des textes de l'Ancien avaient laissé pressentir, très lointainement ce mystère. Pour décrire le penchement de Dieu sur l'humanité, on avait parlé — en les person-

nifiant — de sa Sagesse (*Prov.*, 8, 22-31), de sa Parole (*Is.*, 55, 11), de son Esprit éducateur des hommes (*Sap.*, 1, 5). Non pas des abstractions, car la mentalité biblique a trop le goût du concret, mais des personnifications de l'action divine. Quand le Christ fut venu, les vibrations de ces textes lointains furent saisies dans une lumière nouvelle ; ils furent, dans une relecture, valorisés. La Sagesse véritable (*Héb.*, 1, 3), la Parole authentique (*Jo.* 1) n'était-ce pas le Christ ? L'Esprit éducateur, n'est-ce pas celui que le Christ a promis (*Jo.*, 16, 13). Certains textes messianiques parlaient du Messie comme du fils de Dieu (*Ps.*, 2), comme d'un *élohim* (*Ps.*, 45, 8), comme d'un « *El gibbor* » (Divin Héros) : l'exégèse stricte ne peut aller au delà d'une filiation adoptive, et pour ainsi dire liée à la fonction du Messie, ou d'un titre où El et Elohim ont un sens appellatif et sonne à peu près comme « surhumain ». Mais là encore la relecture de l'Eglise primitive a enrichi les vieux textes et en a fait des témoins — déjà ! — des réalités à venir (*Héb.*, 1, 5, 8).

A. GELIN, P. S. S.

NOTES

1. *From the Stone Age to Christianity : Monotheism and the historical Process*, Baltimore, 2^{me} éd. 1946 ; éd. franç. Paris, 1951.

2. E. DRIOTON, *Le Monothéisme de l'ancienne Egypte*, dans *Cahiers de l'Histoire égyptienne*, 1949, p. 149-168 ; *La dévotion privée à l'époque pharaonique*, dans *Revue du Caire*, 1951, p. 295-301 ; F. DAUMAS, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne*, dans *Magies des extrêmes*, Bruges, 1952, p. 92-141.

3. *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913, p. 19.

4. *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 70.

5. *El in ugaritischen Pantheon*, Berlin, 1951, p. 59-70.

6. Citée dans J. LEBRETON, *Le dogme de la Trinité*, tome I, Paris, 1910, p. 89-90.

7. J. LEWY, *Les textes paléo-assyriens et l'A. T.* dans *Rev. d'hist. des relig.* 1934, 11, p. 29-65.

8. H. H. ROWLEY, *The biblical doctrine of Election*, London, 1950.

9. E. JACOB, *Théologie de l'A. T.*, Neuchâtel, 1955, p. 36.

10. H. LUSSEAU, *A propos du monothéisme de l'A. T.* dans *Bull. des Fac. cath. de l'Ouest*, avril 1955.

11. Y. MOUBARAC, *L'affirmation monothéiste dans le Coran*, dans *Dieu Vivant*, n° 20, p. 85.

12. J. STARCKY, *Abraham et l'histoire*, dans *Cahiers Sioniens*, 1951, p. 24-30.

13. Voir A. MURTONEN, *A philological and literary treatise on the O. T. divine names El, Elohim, Eloah and Yahve*, Helsinki, 1952.

14. *Archaeology and the Religion of Israël*, Baltimore, 1946, p. 177.

15. Particulièrement nombreux chez Isaïe, Jérémie et Ezéchiel. Cf. art. *Idoles, idolâtrie*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. 4, col. 184-185.

16. Voir l'étude bien documentée de CEUPPENS, *De Deo uno*, Rome 1938, p. 107-113.

17. JUSTIN, *Tryphon*, 55, 121 ; CLÉMENT d'ALEXANDRIE, *Stromates* 6, 14, 110 s.

18. O. EISSFELDT, *Mein Gott im A. T.* dans *Zeitsch. für allt. Wissensch.* 61, 1945-8, p. 3-16.

LE PÈRE ET LE FILS

DANS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Notre pensée actuelle sur la Trinité répond-elle à celle de Jésus ? Pour que surgisse le problème, il suffit de comparer aux paroles simples, aux images de l'évangile, les formules abstraites des théologiens, des conciles, de nos catéchismes d'aujourd'hui. Tant de siècles ont passé depuis l'annonce du Royaume aux foules de Galilée, tant de réflexions et de systèmes...

On ne peut éluder cette question capitale. Pour en chercher la réponse, il n'est pas de voie meilleure que d'aller au Jésus de l'histoire, de retrouver sa pensée sous ses expressions les plus sûres¹.

Un thème constant de Jésus offre à cette recherche une matière abondante : celui qu'expriment les deux images corrélatives du « Père » et du « Fils »². Nous l'étudierons dans les évangiles synoptiques qui nous conservent les traditions de l'Eglise naissante sur la vie terrestre de Jésus³. Et puisque c'est la pensée du Maître que nous voulons connaître, nous nous en tiendrons à ses propres paroles⁴.

Notre plan sera simple. Nous tenterons d'abord un inventaire des paroles de Jésus sur « le Père » et « le Fils », tout en cherchant à en préciser le genre et la valeur historique. Nous pourrons ensuite essayer de reconnaître la signification que Jésus attachait à ces images.



Qu'il prêche ou qu'il s'entretienne simplement avec ses disciples, Jésus parle souvent de Dieu comme de son Père. En deux annonces du Jugement dernier, il utilise la tournure impersonnelle « le Père du Fils de l'Homme » : dans la sentence de *Marc*, 8, 38 commune aux trois synoptiques et dans le grand tableau de *Matthieu*, 25, 34. D'habitude, Jésus dit tout simplement « mon Père », soit qu'il rappelle à ses parents de la terre que le Temple est la maison de son Père céleste (*Lc.*, 2, 49), soit qu'il annonce à ses auditeurs la volonté de ce Père (*Mt.*, 7, 21 ; 12, 50), ses exigences (*Mt.*, 15, 13), son œuvre de salut (*Mt.*, 16, 17 ; 18, 14, 19 ; 20, 23 ; 26, 29 ; *Lc.*, 22, 29), sa puissance (*Mt.*, 26, 53), son jugement final (*Mt.*, 10, 32-33 ; 18, 35), son mystère transcendant (*Mt.*, 11, 27 et *Lc.*, 10, 22 ; *Mt.*, 18, 10).

Toutes les prières de Jésus (sauf ses dernières paroles en *Mc.*, 15, 34 qui sont une citation du psaume 22) commencent par une invocation du Père (*Mc.*, 14, 36 et ses parallèles ; *Mt.*, 11, 25-26 et *Lc.*, 10, 21 ; *Lc.*, 23, 34, 46)⁵. Les textes grecs de nos évangiles ont la simple appellation « Père » ; mais la formule araméenne correspondante « Abba », gravée dans la mémoire des témoins de Gethsémani (*Mc.*, 14, 36), doit sans doute se traduire : « mon Père »⁶. Elle porte en elle les signes de son authenticité : diminutif usuel de la langue enfantine, le « papa » du français, elle ne se retrouve nulle part dans les prières du Judaïsme contemporain ; ni les prêtres, ni les scribes n'oseraient alors adresser à Dieu une expression aussi familière ; seul Jésus a pu introduire ce terme qui révèle la nouveauté inouïe de sa prière⁷.

Devant ce Père, Jésus se voit comme « le Fils », en une intimité exceptionnelle. Il le dit en quelques sentences très fortement attestées : la phrase déconcertante sur le Fils qui ne sait ni « le Jour », ni « l'Heure », et qui est pourtant placé au-dessus des anges du ciel (*Mc.*, 14, 32 et *Mt.*, 24, 36) ; la réponse décisive et mortelle à la question de Caïphe : « Es-tu le messie, le fils du Béni ? — Je le suis » (*Mc.*, 14, 61-62 et parallèles). Le fils bien-aimé de la para-

bole des vigneronniers homicides ne peut avoir que le même sens (*Mc.*, 12, 6-7 et parallèles) : il joue précisément le rôle assumé par Jésus ; après les prophètes outragés et massacrés, thème fréquent dans l'évangile (*Mt.*, 5, 11-12 ; 23, 29-32, 34-36, 37 ; *Lc.*, 13, 33), il est l'envoyé de son Père, l'objet de sa tendresse et l'héritier de ses droits, voué pourtant à la mort par le refus des dirigeants de son peuple⁸. D'autres textes sont moins largement attestés, bien qu'ils puissent conserver d'excellentes traditions : Matthieu est le seul à rapporter la brève comparaison de Jésus aux fils de rois exemptés de payer l'impôt à leur père (*Mt.*, 17, 25-26) ; dans sa parabole des invités au festin, le fils du roi dont on célèbre les noces (*Mt.*, 22, 2) n'est qu'un personnage épisodique, absent de tout le reste du récit et du texte parallèle de Luc (14, 16-24) ; faut-il voir en lui un élément emprunté à une autre parabole ou un développement rédactionnel de la tradition ultérieure ? La question est difficile à trancher.

Un texte fameux réunit en une seule proclamation le mystère du Père et celui du Fils :

« Tout m'a été livré par mon Père,
et nul ne connaît le Fils sinon le Père.
Nul ne connaît le Père sinon le Fils

et celui à qui le Fils veut le révéler ». (*Mt.*, 11, 27).

Le style et la pensée de ce logion sont bien différents de ceux des autres sentences de Jésus chez les synoptiques ; il évoque certaines paroles conservées dans l'évangile de Jean, et même diverses « paroles de révélation » de la littérature religieuse du temps. De là, les discussions que ce verset a soulevées chez les critiques⁹. Au début de ce siècle, la plupart rejetaient son authenticité et le traitaient volontiers comme une formule hellénistique plus ou moins teintée de gnose. Aujourd'hui, on est revenu à des solutions moins radicales : la présence de ces paroles à la fois chez Matthieu et chez Luc (10, 22) et donc dans une source antérieure, leur dépendance étroite de l'Ancien Testament¹⁰, la valeur de plus en plus reconnue aux paroles

« johanniques » de Jésus... concourent à rendre à ce texte une autorité nouvelle ; des critiques exigeants y trouvent une parole authentique de Jésus¹¹.

Cet inventaire est concluant : Jésus a employé constamment les images du Père et du Fils pour définir ses relations avec Dieu. On les rencontre en chacun des synoptiques, en chacun des blocs littéraires qui permettent de remonter vers leurs sources : dans les textes communs aux trois synoptiques (*Mc.*, 8, 38 ; 12, 6-7 ; 14, 36, 61-62 et leurs parallèles), dans les passages communs à Marc et à Matthieu (*Mc.*, 13, 32 et *Mt.*, 24, 36), à Matthieu et à Luc (*Mt.*, 11, 25-27 et *Lc.*, 10, 21-22) ; Matthieu possède seul ce thème seize fois¹² et Luc cinq fois (2, 49 ; 22, 29 ; 23, 34, 46 ; 24, 49). Ces diverses mentions apparaissent dans les formes littéraires les plus variées : récits, paraboles, prières, sentences eschatologiques ou parénétiques... Ce sont toutes les sources et tous les éléments des synoptiques qui rendent témoignage à l'authenticité du thème du Père et du Fils. On ne saurait prétendre que chacun de ces textes remontent à Jésus exactement sous sa formulation actuelle ; la rédaction ultérieure a dû intervenir, en plus d'un cas (on peut penser à *Mt.*, 22, 2 ; 28, 19..., à *Lc.*, 23, 46 ; 24, 49...) Il est clair cependant qu'un thème aussi solidement attesté (une trentaine de passages différents des synoptiques) ne peut être qu'une expression incontestable de Jésus, un élément central de sa pensée.



Reste à en préciser le sens. Appeler Dieu « mon Père », s'en proclamer « le Fils », ce sont là des images empruntées aux familles humaines, communes à bien des religions, et susceptibles d'interprétations fort diverses.

Pour comprendre le contenu que Jésus donne à ces figures qui lui sont si chères, nous connaissons heureusement la pensée religieuse juive qui l'a formé et qui nous offre ainsi un point de départ incontestable.

Lorsque Jésus nomme Dieu son Père, nul ne s'étonne

autour de lui : tant d'autres l'ont fait avant lui dans l'Ancien Testament. Les plus anciens prophètes dont on ait gardé les oracles appellent déjà Yahweh le père d'Israël et celui-ci son premier-né (*Osée*, 2, 1-3, 25 ; 11 ; *Isaïe*, 1, 2-4 ; 30, 1, 9 ; *Ex.*, 4, 22-23 ; *Nb.*, 11, 12...) ; ils expriment ainsi l'autorité et les droits sacrés du Maître. Sa tendresse aussi et les privilèges qu'il accorde aux siens. Chaque membre du peuple participe personnellement à cette filiation : ce sentiment peut s'exprimer aux premiers siècles de l'histoire d'Israël par les noms « théophores » Yoab, Abiya (« Yahweh est père ») ou les équivalents Abimélek, Abiram... ; il s'affirme surtout en pleine clarté à partir de l'époque de l'exil dans la prière des psalmistes (*Psaumes*, 27, 10 ; 73, 15 ; 103, 13...) ou la réflexion des sages (*Proverbes*, 3, 12 ; *Sagesse*, 2, 13-18 ; 5, 5...).

Les vieux âges connaissent encore une autre paternité humaine de Yahweh, réservée au roi messie : dès les origines de la monarchie, le prophète Nathan annonce à David que le roi qui naîtra de lui sera traité par Yahweh comme un fils par son père (II *Samuel*, 7, 14-15) ; la promesse reparait d'âge en âge dans les oracles royaux où se précise peu à peu la figure du messie (*psaumes* 2, 7 ; 89, 27-28 ; et, dans le grec, 110, 3). Cette filiation divine du messie, Israël est trop pénétré de la transcendance de son Dieu pour lui donner un sens charnel, comme font les Egyptiens pour leur pharaon ; il en fait une image morale, l'expression de la faveur indéfectible de Yahweh pour son messie et pour tout son peuple.

Aux deux derniers siècles qui précèdent Jésus, le thème du Dieu père de son peuple et de chacun de ses fidèles demeure assez courant chez les Juifs de Palestine, dans les récits édifiants (*Jubilés* 1, 24-25...) ¹³ et surtout dans la prière privée (*Ecclésiastique*, 23, 1-4 ; 36, 11 ; 51, 10...) ou publique (la formule « Notre Père qui êtes aux Cieux » semble y avoir pris naissance avant Jésus) ¹⁴. Toutefois, on ne retrouve le Dieu Père ni dans les apocalypses d'alors (*Daniel*, *Hénoch*...), ni dans les *Psaumes* de Salomon, ni

dans les textes de Qumran qui ont été publiés jusqu'ici. Cette absence étonnante provient sans doute de la réaction des milieux juifs les plus stricts contre un titre que les religions hellénistiques attribuent alors à leurs dieux. Les textes de l'époque ne donnent pas davantage au messie le nom traditionnel de « fils de Dieu » ; ici encore doit jouer le souci profondément juif de la transcendance divine : Dieu seul est Sauveur, et le messie n'est qu'un homme.

La prédication de Jésus se situe fort justement dans ce contexte. Suivant la tradition biblique, il nomme souvent Dieu le Père de ses auditeurs¹⁵. Il ne suscite par là chez eux aucune surprise. Mais il donne en même temps à la vieille image un sens absolument neuf. D'autres avant lui ont nommé Dieu « mon Père », tel Jésus ben Sirah (*Ecclésiastique*, 23, 1, 4 ; 51, 10...) ; toujours ils l'ont fait en se plaçant parmi leurs frères, « fils de Dieu » au même titre qu'eux. Jésus ne se place jamais avec ses auditeurs sous un « Notre Père » commun (celui de *Mt.*, 6, 9 ne représente que les disciples). Il dit toujours parallèlement « mon Père » et « votre Père », et cette distinction tant de fois reprise livre spontanément sa pensée mieux que de longs discours : la même pensée que l'on retrouve en ses sentences sur « le fils » aux privilèges uniques (*Mc.*, 13, 32 ; *Mt.*, 11, 27) ou dans la parabole du fils bien-aimé envoyé aux vigneronns après tant de serviteurs (*Mc.*, 12, 6-7) : si Dieu est le Père d'Israël, il a pourtant dans son peuple un fils unique, un fils qui est plus fils que tous ses autres frères. Une telle pensée rejoint celle des antiques oracles messianiques qui annonçaient le roi fils de David, fils de Dieu. Jésus, nous le savons, se voit comme le messie traditionnel (*Mc.*, 8, 27-30 ; 14, 61-62 et parallèles). Il s'applique donc les vieux oracles royaux. « Fils de Dieu », il met dans l'image antique toute sa conscience d'être le responsable et le représentant de ses frères, les prémices de leur salut, le Fils par excellence qui leur permet de devenir fils à sa suite¹⁶. Il ne semble pas que les contemporains de Jésus aient choisi la portée messianique de ses

déclarations sur « mon Père » et sur « le Fils ». Comment l'auraient-ils perçue alors que le messie de leurs rêves devenait chaque jour plus « fils de David » et moins « fils de Dieu » ? Mais qu'importe la pensée des contemporains ? Seule compte ici celle de Jésus qui proclame si nettement son titre de « Fils ». Il nous jette d'ailleurs dans un nouveau problème, car en reprenant la vieille image messianique, il en renouvelle totalement le sens.



Que signifie en définitive pour Jésus sa filiation divine ? Elle est son propre fait, nouveauté absolue. Aussi bien est-ce dans sa vie tout entière qu'il en faut chercher la manifestation, non pas seulement dans ses paroles, mais dans son action, ses attitudes et ses réactions les plus spontanées.

Pour conduire cette recherche avec méthode, la pensée biblique nous offre une division commode : elle a toujours vu dans la personne et le rôle du père deux aspects complémentaires que nous retrouvons dans le comportement de Jésus devant Dieu. Le père est avant tout l'autorité indiscutée, le chef de la famille ; il a sur ses enfants droit de vie et de mort et ceux-ci lui doivent un respect et une soumission absolus. En même temps, le Père est pour ses fils, et tout spécialement pour le premier-né, le protecteur assuré, le bienfaiteur, la tendresse incomparable.

Tel est bien le Père pour Jésus. Pour lui, comme pour tout Israël, il est d'abord « le Seigneur ». Tout fils bien-aimé qu'il soit, Jésus se prosterne devant lui dans l'adoration. Les quelques formules que les synoptiques nous ont conservées de sa prière proclament la souveraineté absolue du Père, la soumission sans réserve du Fils à sa volonté. Combien cette volonté peut déchirer parfois le cœur de Jésus, quel effort héroïque il lui faut s'imposer pour l'accomplir, la scène tragique de Gethsémani le montre avec une sincérité qui a parfois déconcerté les chrétiens : « Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (*Mc.*, 14, 36).

L'obéissance du Fils s'accomplit dans les larmes et dans le sang.

La même volonté du Père commande toute la mission. Jésus le dit souvent, et de bien des manières : « J'ai été envoyé » (*Mt.*, 15, 24 ; *Lc.*, 4, 43 ; *Mc.*, 12, 6), « Je suis venu pour... » (*Mc.*, 2, 17 ; *Mt.*, 5, 17 ; 10, 34-35 ; *Lc.*, 12, 49), « Il faut » (*Mc.*, 8, 31 ; *Mt.*, 26, 54 ; *Lc.*, 2, 49 ; 4, 43 ; 13, 33 ; 17, 25 ; 22 ; 37 ; 24, 7, 26, 44), « il est écrit » (*Mc.*, 9, 12-13 ; 14, 21, 27, 49), « l'Heure est venue » (*Mc.*, 14, 41) ... Cette pensée constante éclaire toutes les phases de la mission de Jésus et chacune de ses décisions : la levée en Galilée, la prédication aux foules, la lutte ardente contre les scribes qui détournent le peuple du Royaume annoncé, la constitution du groupe des Douze, leur lente formation, les révélations progressives du secret messianique, la marche à la mort pour la dernière Pâque...

En cette action épuisante et périlleuse, Jésus ne se propose qu'un seul but : le Règne de Dieu, la Gloire de son Père. Il s'y donne tout entier, sans souci des fatigues ni des dangers. Il ne veut être qu'un serviteur et se garde d'empiéter sur la décision du Père. Lorsque les fils de Zébédée lui demandent les premières places dans le Royaume qui vient, il répond : « Trôner à ma droite ou à ma gauche, il n'est pas en mon pouvoir de l'accorder ; c'est pour ceux à qui mon Père le destine » (*Mt.*, 20, 23). Il avoue même tout simplement que le Père ne lui a pas révélé le temps de l'avènement du Royaume : « Quant à ce Jour et à cette Heure, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, seul le Père » (*Mc.*, 13, 32).

Ces faits le montrent clairement : Jésus voit Dieu comme son Seigneur (et ce sont autant d'indications précieuses sur la réalité de sa « conscience humaine »). Mais ce n'est pas là tout le fait de Jésus, car ses paroles et ses actes manifestent aussi en lui la conscience de relations exceptionnelles avec Dieu. Nous avons noté déjà la conscience filiale que trahissent spontanément ses paroles sur « mon

Père » ou sur « le Fils ». La parabole des mauvais vignerons est plus explicite : Jésus s'y place en toute simplicité bien au-dessus des prophètes qui l'ont précédé ; ils n'étaient que des serviteurs, il est le fils unique et bien-aimé, l'héritier (*Mc.*, 12, 1-9). Cette prétention étonnante ne trouve son sens et sa valeur qu'à côté de la religion de Jésus pour le Père ; sans son adoration et son humilité profonde, elle ne serait qu'un rêve insensé et blasphématoire. Mais il faut essayer de pénétrer plus avant dans la pensée de Jésus sur cette filiation inouïe.

Il la laisse entrevoir en quelques-uns de ses actes où il assume une autorité proprement divine. Dans ses controverses avec les scribes au sujet de la Loi, il ne se borne pas toujours à défendre la Tora contre la casuistique des laxistes (*Mc.*, 7, 9-13 où il maintient les obligations des enfants envers leurs parents ; *Mt.*, 23, 16-22 sur la valeur du serment), à la distinguer des interprétations rabbiniques où il dénonce des « traditions des hommes » (*Mc.*, 7, 1-8 ; on peut en rapprocher les discussions sur les exigences du sabbat en *Mc.*, 2, 23-28 ; 3, 1-6). En cela Jésus se comporte comme un rabbin classique. Mais il va beaucoup plus loin : contre le formalisme de son temps qui donne à tous les commandements une égale importance, il insiste sur leur hiérarchie (*Mt.*, 23, 23-28 ; 5, 23-24 ; 9, 13...) ; il en appelle ainsi à l'intention divine de la Loi, et prétend implicitement la connaître. Il pousse l'audace jusqu'à rejeter les lois antiques du divorce (*Mc.*, 10, 2-12 ; *Mt.*, 5, 31-32) et de la pureté rituelle qu'il estime dépassées. Les auditeurs de Jésus sentent en lui cette « autorité » qui distingue son enseignement de celui des scribes (*Mc.*, 1, 22, 27). Elle manifeste sa conscience singulière d'être l'envoyé de Dieu, chargé de l'œuvre de son royaume¹⁷.

Seule une telle conscience peut expliquer l'annonce inouïe jusqu'ici : « Tes péchés te sont remis » (*Mc.*, 2, 5 ; *Lc.*, 7, 48). Les scribes protestent : « Il blasphème ! qui peut remettre les péchés hormis Dieu seul ? » (*Mc.*, 2, 7). Ils ont raison : c'est bien une prérogative divine que Jésus

assume en de telles déclarations ; il ne peut les faire sans se situer devant Dieu en un rôle jusqu'ici inconnu ; il exprime sans doute ici sa conscience d'être le messie : les prophètes avaient annoncé le pardon des péchés à l'avènement du Royaume (*Jér.*, 31, 34 ; *Ezé.*, 36, 25).

Aucun prophète n'avait encore demandé à ses disciples ce que Jésus exige des siens : qu'ils renoncent pour lui à leurs biens, leur métier, leur famille (*Mc.*, 1, 16-20 ; 2, 13-14 ; 10, 17-22 ; 29 ; *Lc.*, 9, 57-62). Personne surtout n'a demandé jusqu'ici que pour lui on soit prêt à mourir. Jésus en fait une condition d'appartenance au groupe des siens (*Mc.*, 8, 34-38 ; *Mt.*, 10, 16-39). Ainsi définit-il son autorité, bien supérieure à celle qu'Israël a jamais pu prêter à son messie.

Ainsi entend-t-il son titre de « Fils ». Envoyé de Dieu à la suite et au-dessus des prophètes, il revendique des pouvoirs proprement divins. Il assume un rôle unique dans le salut de son peuple et de chacun de ses fidèles. Aussi bien, il y a un mystère du Fils comme un mystère du Père. Nul n'y peut accéder que par grâce, et Jésus le dit clairement (*Mt.*, 11, 27 ; 16, 16).



Le mystère de Jésus est le terme de l'Ancien Testament et son sommet. Il est trop neuf, trop déconcertant pour que la conscience juive puisse le saisir d'emblée. Il y faut une pédagogie, celle que nous voyons à l'œuvre tout au long de la mission de Jésus.

Né en Israël, Jésus hérite de tout le trésor de la tradition de l'Ancien Testament. Adulte, il commence sa mission par l'annonce du Royaume tant attendu. Lorsqu'il lui faut définir son propre rôle, il utilise des thèmes traditionnels : il se dit « Fils de l'homme », « Fils de Dieu ». Ce dernier titre, classique, n'éveille pas l'attention de ses auditeurs. Pourtant les actes de Jésus le chargent peu à peu d'une signification nouvelle et transcendante.

Jésus n'est révélé en plénitude que dans l'événement

pascal. La gloire du ressuscité illumine alors les gestes et les paroles de sa vie terrestre. Les Douze d'abord, Paul, toute l'Eglise pénètrent lentement le fait de Jésus et en découvrent la profondeur. A la fin du siècle, l'évangile de Jean est le meilleur témoin de cette intelligence peu à peu acquise, illuminée par l'Esprit¹⁸. Tout au long de cette lente découverte du Mystère, les vieilles images de l'Ancien Testament reprises par Jésus portent la foi chrétienne de plus en plus profonde. Aujourd'hui comme aux premiers jours de l'Evangile, le Père et le Fils sont l'expression la plus haute du mystère de Dieu.

A. GEORGE ; S. M.

NOTES

1. On ne saurait trop recommander l'excellente étude du père P. BENOIT : « *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques* » en *Lumière et Vie* n° IX (1953), pp. 43-74.

2. L'étude la plus récente et la plus complète de ce thème est celle de G. SCHRENK et G. QUELL : « *Pater* » dans le *Théologisches Wörterbuch zum N. T.*, Band V (1954), pp. 946-1016.

3. On sait les problèmes que posent ces évangiles et les études considérables qui leur ont été consacrées. On utilise ici les résultats de ces dernières.

4. Jésus reçoit aussi le titre de « fils de Dieu » de diverses personnes : l'ange Gabriel (*Lc.*, 1, 32, 35), la voix divine (*Mc.*, 1, 11 ; 9, 7 et les parallèles), Satan (*Mt.*, 4, 3, 6 et *Lc.*, 4, 3, 9), les possédés (*Mc.*, 3, 11 ; 5, 7 et les parallèles), les disciples (*Mt.*, 14, 33 ; 16, 16), le centurion à la croix (*Mc.*, 15, 39 et *Mt.*, 27, 54)... Chaque fois, la personne qui le prononce et les circonstances donnent à ce titre une signification propre.

5. Les deux versets de *Lc.*, 23, 34 et 46 doivent appartenir au texte primitif du troisième évangile. Le premier manque en divers manuscrits anciens, mais il est attesté par des témoins solides ; on a suggéré d'attribuer sa disparition d'une partie de la tradition aux polémiques anciennes contre Israël. La prière de *Lc.*, 23, 46, extraite du psaume 31, 6, peut être une variante de celle de *Mc.*, 15, 34 (psaume 22, 2) ; Luc a pu estimer cette dernière trop difficile à comprendre pour ses lecteurs grecs.

6. M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2^e édit. Oxford, 1954, pp. 217-218. J. JEREMIAS a présenté une excellente étude de cette expression et de ses parallèles juifs : « *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu* » en « *Synoptischen Studien A. Wikenhauser... dargebracht*, München 1953, pp. 86-89.

7. L'Eglise primitive l'a reprise, au témoignage de *Gal.*, 4, et *Rom.*, 8, 15.

8. On a beaucoup discuté l'authenticité et l'interprétation de cette parabole sous l'influence de A. JULICHER (1888) qui refusait à Jésus tout emploi de l'allégorie. Ce postulat est heureuse-

ment en régression aujourd'hui. On reconnaît de plus en plus dans cette parabole des thèmes usuels de Jésus et la situation de ses derniers jours ; cela conduit à y voir une « parabole allégorisante » qui remonte jusqu'à lui. Ainsi V. TAYLOR en « *The Gospel according to St Mark*, Londres 1953, pp. 472-473 ; C. H. DODD (1935) et J. JEREMIAS (1947) l'ont précédé sur cette voie, mais en diminuant beaucoup la portée historique du texte.

9. On en trouve des exposés récents en W. MANSON, *Jesus the messiah*, Londres, 6^e édit. 1952, pp. 71-76, ou en E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, pp. 259-271. (Ces exposés portent naturellement sur tout l'ensemble du texte de *Mt.*, 11, 25-30).

10. Elle a été mise en valeur par L. CERFAUX, « *Les sources scripturaires de Matthieu 11, 25-30* » en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1954, pp. 740-746 et 1955, pp. 331-342 qui souligne l'influence sur ce texte de Daniel et du Serviteur d'Isaïe. On peut voir également A. FEUILLET, « *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques* » en *Revue biblique* 1955, pp. 161-196.

11. G. SCHRENK (art. cit., p. 994) y voit « le remaniement d'une parole authentique de Jésus ». C'est aussi la conclusion de W. MANSON (p. 74). E. PERCY, après avoir noté les difficultés de ce problème, conclut en tenant le logion pour « une expression authentique de la conscience religieuse de Jésus » (pp. 269-270).

12. *Mt.*, 7, 21 ; 10, 32-33 ; 12, 50 ; 15, 13 ; 16, 17 ; 27, 25-26 ; 18, 10, 14, 19, 35 ; 20, 23 ; 22, 2 ; 25, 34 ; 26, 29, 53 ; 28, 19. L'insistance de Matthieu sur ce thème est caractéristique.

13. Les discussions actuelles sur la date et la forme primitive des « Testaments des Douze patriarches » ne permettent pas d'utiliser ici les textes des Testaments de Lévi 4, 2 ; 17, 2 ; 18, 6, 13, et de Juda 24, 2-3.

14. Le Père J. BONSIRVEN a édité plusieurs de ces prières juives anciennes dans ses *Textes rabbiniques...* Rome 1955, pp. 1-3. Ces textes ne peuvent guère remonter plus haut que la fin du premier siècle. Mais l'appellation « Notre Père » y est si fréquente, et si bien appuyée par la tradition antérieure qu'il est possible de lui attribuer une origine plus ancienne.

15. « Votre Père du ciel » : *Mt.*, 5, 16, 45, 48 ; 6, 1, 14, 26, 32 ; 7, 11 ; *Mc*, 11, 25 ; *Lc.*, 11, 13.

— « Votre Père : *Mt.*, 6, 8, 15 ; 10, 20, 29 ; 23, 9 ; *Lc.*, 6, 36 ; 12, 30, 32.

— « Ton Père » : *Mt.*, 6, 4, 6, 18. « Notre Père » : *Mt.*, 6, 9. « Leur Père » : *Mt.*, 13, 43.

16. E. PERCY (op. cit., p. 271) a développé cette idée d'une manière fort suggestive.

17. H. J. SCHOEPS a présenté ces faits et leur interprétation dans son article « Jésus et la Loi juive » en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 1953, pp. 1-20.

18. Il en a pleinement conscience : Jo., 2, 22 ; 12, 16 ; 14, 26 ; 15, 26 ; 16, 13-14.

REMARQUES SUR L'EXPRESSION DE LA FOI TRINITAIRE DANS L'ÉGLISE APOSTOLIQUE

La position de Cullmann : la foi chrétienne est-elle foi en Jésus ou dans le Mystère de la Trinité ?

Les symboles, qui ramassent les grands articles de la foi chrétienne, présentent une forme trinitaire. Certaines études sur les origines de ces formulaires de foi tendent à démontrer que telle n'était pas leur style primitif. On connaît les conclusions de Cullmann sur « *Les premières Confessions de foi chrétiennes* »¹. Ces confessions de foi sont nées des besoins vitaux des communautés primitives, en particulier du baptême et du catéchuménat, de la liturgie, de l'usage des exorcismes, du témoignage de la foi en temps de persécution, de la nécessité de formules bien fixées dans la polémique contre les hérésies. Or, continue l'historien, on peut suivre le développement de ces confessions à l'intérieur des écrits du Nouveau Testament qui reflètent la foi de l'époque apostolique. La grande majorité de ces formules comporte un seul article, christologique. Ce sont les formules primitives, expressives de ce qui faisait l'originalité de la foi chrétienne : « Jésus est le Christ », « Jésus est Seigneur », c'est à dire l'affirmation que le règne du Christ est inauguré par sa résurrection et que son élévation à la droite de Dieu lui a conféré tout pouvoir sur l'univers entier. Puis la structure de ce credo s'est diversifiée sous

la pression des circonstances extérieures à la foi elle-même. D'abord apparaissent des confessions à deux membres : à la foi au Christ s'ajoute le credo monothéiste, en Dieu Père. C'est que la foi juive en l'unicité divine s'est imposée à la prédication chrétienne, lorsque les missionnaires chrétiens ont dû affronter le paganisme : elle allait de soi tant que les premières communautés restaient judéo-chrétiennes. Ces formules bipartites, quoique rares, existent dans le Nouveau Testament. Mais d'après Cullmann, le troisième stade de l'évolution, celui des formules trinitaires caractérisées, les confessions tripartites, n'apparaît qu'avec saint Justin et saint Irénée. Quelle circonstance dans la vie de l'Eglise a pu amener l'adjonction de l'Esprit au Père et au Fils ? Ce serait l'utilisation d'une confession de foi lors du baptême, qui était conféré « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

Mais il faut bien le remarquer, ces formules bipartites et tripartites demeurent christocentriques, bien qu'elles s'écartent déjà de l'essence de la foi chrétienne. A ce niveau le Christ demeure bien l'objet central de la confession : le Père et l'Esprit n'y interviennent qu'en référence au Christ. Déjà pourtant on perçoit le danger des déviations postérieures, attestées par les symboles actuels. Il suffira de placer le Père avant le Fils, pour retomber dans l'ornière judéo-chrétienne. L'adjonction du troisième article ne fera que déplacer plus encore le centre de gravité de la foi apostolique. Malgré toutes les nuances qu'apporte l'historien dans son analyse du développement des symboles de foi, il ne peut échapper à cette conclusion : la structure trinitaire des confessions de foi trahit la foi des premiers chrétiens ou en masque, du moins, l'essentiel. Il aboutit à opposer le développement ultérieur du dogme trinitaire aux formules de l'Eglise apostolique.

Pareille attitude n'a pu manquer de susciter des réactions : celle de J. N. D. Kelly, en son bel ouvrage sur les anciens symboles de foi, est l'une des plus vigoureuses². On ne peut établir l'analyse de la foi primitive sur la base

trop restreinte des confessions de foi : Cullmann affirme lui-même que des circonstances déterminées expliquent l'apparition de ces formules, frappées en slogans. On peut s'étonner dès lors qu'il veuille y retrouver l'essence du christianisme primitif. Il est incontestable que les écrits du Nouveau Testament renferment moins de formules bipartites que de confessions christologiques et que les formules trinitaires y sont très peu nombreuses³. Mais faut-il chercher dans ces écrits un inventaire détaillé et systématique de la doctrine de l'époque apostolique ? Ils présupposent cet enseignement, ce « dépôt » déjà fixé et différencié, plutôt qu'ils ne l'exposent. Et, en ce qui concerne la foi trinitaire, on doit affirmer que la fréquence avec laquelle les formules trinitaires s'imposent à la pensée des écrivains, en des contextes variés et qui ne les amenaient nullement, prouve bien que l'on se trouve devant une catégorie de la mentalité chrétienne de l'époque apostolique.

Ce serait un anachronisme que d'y rechercher des extraits d'un symbole primitif. Mais il faut conclure que la doctrine commence déjà à se cristalliser dans des formules courantes, qui demeurent assez fluides. Elles ont adopté des formes variées suivant les circonstances qui les requéraient. Dans certains cas, la forme christologique s'imposait, mais en d'autres, la forme bipartite ou tripartite était plus appropriée. Les formules à un, deux ou trois termes doivent être considérées, non comme des étapes d'une évolution du moins complexe au plus complexe, mais comme des expressions parallèles et indépendantes d'un même dépôt apostolique. Par ailleurs l'hypothèse d'une évolution linéaire accorde un rôle disproportionné à une pression qui s'exerce du dehors : ces formules à deux ou trois membres n'auraient pu s'imposer, si elles ne venaient du dedans et ne représentaient une exigence interne de la foi primitive. C'est bien parce qu'elles répondaient à cette foi, qu'elles pouvaient lui servir de cadres adaptés à la transmission du message.

On voudrait simplement montrer la justesse de cette critique, en étoffant les remarques de J. N. D. Kelly sur deux points :

1°) le schème trinitaire s'est imposé d'emblée et largement à l'église apostolique ;

2°) l'existence de formules diverses n'impose nullement l'hypothèse d'une déviation qui aurait déplacé le centre de gravité du christianisme de la foi en Jésus-Christ vers des formules trinitaires, compromettant la foi du Nouveau Testament.

I. LES FORMULES TRINITAIRES DANS LA TRADITION APOSTOLIQUE.

L'ensemble des livres du Nouveau Testament représentent un stade postérieur à la première prédication apostolique et à la vie de la première communauté chrétienne. Mais ils se réfèrent à cette tradition primitive ; ils sont imprégnés des formules et des schèmes de la foi commune. La critique libérale a pu considérer Paul comme le fondateur du catholicisme ; les études récentes tendent au contraire à montrer la continuité entre l'élaboration théologique de Paul et la foi des communautés avec lesquelles il fut en contact. Toutefois il faut avouer que la tâche est assez délicate de repérer, dans ces écrits, les formules consacrées ou les passages plus importants qui sont des échos directs de l'enseignement commun⁴. Il est difficile par ailleurs de se rendre compte jusqu'à quel point l'auteur n'a pas donné à ces morceaux sa marque personnelle⁵.

Parmi les moments privilégiés de l'affirmation de sa foi par la communauté primitive la prédication du mystère pascal (kérygme apostolique), reprise dans une catéchèse plus développée à l'usage des convertis, le culte qui s'exprime par des hymnes, des actions de grâces, des bénédictions, le baptême où une profession de foi solennelle répondait à la formule liturgique ont joué un rôle de première importance⁶. Dans quelle mesure ces expressions de la foi ou de la prière à l'époque apostolique témoignent-elles de l'existence d'une formule à trois termes ?

1°) *Le Kérygme apostolique.*

Les Actes des Apôtres nous ont conservé des discours de Pierre et de Paul qui annoncent la Résurrection du Christ: il faut les considérer, non comme des reportages exacts, mais plutôt comme des schèmes de la prédication missionnaire à l'époque apostolique⁷. Toutes ces proclamations, celles de Pierre le jour de la Pentecôte (2, 14-39), sous le portique du temple (3, 12-26), ses deux professions de foi devant le Sanhédrin (4, 81 — 12 ; 5, 29-32), son instruction devant le centurion Corneille (10, 34-43) et l'« évangile » de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (13, 16-41) sont centrées sur la mort et la résurrection du Christ, les événements sauveurs qui accomplissent le dessein de Dieu. Le Kérygme apostolique est christocentrique: il culmine dans l'affirmation que Jésus est « Seigneur et Christ » (*Act.*, 2, 36 ; 3, 20), comme l'attestent sa résurrection d'entre les morts et son exaltation à la droite de Dieu, qu'il est le « Chef et le Sauveur » de son peuple (5, 31 ; cf. 3, 15 ; 4, 12 ; 13, 23), qu'il est « le juge établi par Dieu pour les vivants et pour les morts » (10, 42 ; cf. 3, 20-21). Les Douze sont les témoins de cet avènement glorieux de Jésus, qui garantit son retour à la fin des temps. Ils proclament ouverts les temps messianiques : rien d'étrange à ce que cette annonce soit centrée sur la personne du Messie et sur l'événement pascal qui manifeste la condition messianique de Jésus.

Mais il faut noter que cette affirmation en présuppose une autre, la foi dans le dessein de Dieu : les événements sauveurs de la mort et de la résurrection accomplissent les Ecritures. C'est Dieu qui en a eu l'initiative : c'est lui qui a envoyé par Jésus-Christ la parole du salut (10, 36 ; cf. 13, 23-26) ; lui qui a accrédité son message par des signes (2, 22 ; cf. 10, 38) ; c'est lui qui a accompli les prophéties en permettant aux Juifs, selon son dessein bien arrêté, de clouer Jésus à la croix (2, 23 ; 3, 18 ; 4, 28 ; 13, 29) ; c'est lui qui, selon les mêmes Ecritures, a ressuscité Jésus

et l'a glorifié (2, 24. 32. 33 ; 3, 13. 16. 26 ; 4, 10 ; 5, 30-31 ; 10, 40 ; 13, 30-33) ; c'est lui qui l'enverra à nouveau comme Juge (3, 20 ; cf. 10, 42). La foi en Jésus vient s'inscrire à l'intérieur de la foi juive dans le Dieu des pères, qui accomplit la promesse faite à Abraham (3, 13-25 ; 5, 30 ; 13, 32-33), le Seigneur de la Bible grecque, en dehors duquel il n'y a point d'autre. L'affirmation monothéiste est la toile de fond de la prédication apostolique, dès l'annonce au Juifs : point n'est besoin de l'expliquer en faisant appel aux besoins de la mission auprès des païens⁸.

A l'intérieur de ce schème, peut-on préciser la situation de Jésus vis-à-vis de Dieu ? Le témoignage est dominé par l'affirmation de la résurrection ; il s'appuie sur le déroulement du dessein de Dieu, pour affirmer son accomplissement. Il est vrai de souligner que la préoccupation des missionnaires chrétiens n'est pas d'abord de prouver que Jésus est le Fils éternel du Père. Sans doute font-ils appel au Ps., 2, 7 : « *Tu es mon Fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré* » (13, 33), mais pour commenter l'exaltation glorieuse du Messie au jour de sa résurrection. Ce jour-là, l'homme-Jésus est entré dans les prérogatives de Fils de Dieu ; celui que l'on avait pu voir vivant et mourant comme un autre humain a été fait Kyrios, Christ, Fils de Dieu. Est-ce à dire qu'auparavant il ne fut point de condition divine et qu'il le serait devenu par sa résurrection ? Cela est absolument exclu dans une mentalité juive, celle des premiers missionnaires comme des premiers convertis. Il faut comprendre que c'est à partir de la résurrection qu'a été manifestée la Seigneurie du Christ (2, 34-36), seigneurie égale à celle de Dieu ; c'est à partir de ce jour que l'invocation de son Nom, comme jadis celle du nom de Yahvé, produira le salut (2, 21 ; 3, 16 ; 4, 10 ; 10, 43). Il ne s'agit nullement d'une promotion, à la manière adoptianiste, mais d'une épiphanie qui révèle la véritable condition de Jésus : il est le Fils, dont l'humanité, au jour de la résurrection, est née à la gloire divine,

qu'il possédait éternellement⁹. Cette ultime précision, celle de la préexistence, était impliquée dans la mentalité même des premiers témoins : elle ne tardera pas à être explicitée par les théologiens que sont Paul et Jean.

La mention de l'Esprit-Saint dans le kérygme apostolique vient également s'insérer dans ce cadre de l'histoire du salut. Elle est moins fréquente, il est vrai, mais cette expérience de l'Esprit est trop étroitement liée à la proclamation du salut en Jésus-Christ pour qu'on ait le droit de l'exclure du kérygme primitif : le premier discours se situe après la première Pentecôte ; l'instruction de Pierre chez Corneille provoque l'effusion de l'Esprit sur les Gentils. Ce don de l'Esprit, explosant dans les charismes, a fortement marqué les premières communautés et il fut considéré comme le signe de l'ouverture des temps messianiques. On comprend dès lors que la prédication apostolique le rattache à l'événement messianique par excellence, la résurrection de Jésus. Déjà, aux jours de sa vie mortelle, le Messie, « oint de l'Esprit-Saint », accomplissait des miracles, signes de la venue du royaume messianique (10, 38). Mais, c'est avec l'exaltation glorieuse du Fils que l'effusion commence sur le nouveau peuple des croyants : « *maintenant, exalté par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit-Saint, objet de la promesse et l'a répandu* » (2, 33) : en son humanité ressuscitée et glorifiée, Jésus a été le premier à voir s'accomplir la promesse de Dieu. Ce retour à la vie est l'œuvre de l'Esprit, comme fut œuvre de l'Esprit divin la venue à la vie du premier homme. Et de l'humanité de Jésus entrée dans la gloire de Dieu, l'Esprit se répand sur tout le peuple des croyants dont il est le chef. L'Esprit entre donc dans la série des événements du salut en fonction du mystère du Christ. Il n'est pas question ici des relations qu'il possède avec le Père ou le Fils : lors de la résurrection, le Père le donne à son Fils et le Fils le répand sur l'Eglise. Ces rapports Dieu-Esprit et Fils-Esprit ne dépassent pas l'économie du salut. Et c'est sans doute un indice en faveur du caractère

original de la mention de l'Esprit dans le contexte de la prédication apostolique.

Les épîtres du Nouveau Testament ont conservé également trace de ce schème de l'histoire du salut divisée en trois époques, se rattachant chacune au Père, au Fils et à l'Esprit. On y rencontre fréquemment l'affirmation centrale du kérygme : « *Dieu a ressuscité le Fils d'entre les morts* », qui est déjà une formule à deux termes¹⁰. Et le contexte précise parfois qu'il s'agit d'une profession de foi. Quoique plus rares, les formules ternaires sont bien attestées : quelques-unes seront évoquées plus loin, car elles appartiennent plutôt à un contexte liturgique. Ce que l'on voudrait indiquer pour le moment, c'est, d'une manière plus générale, l'influence du style kérygmaticque sur certains raccourcis du dessein du salut où le cadre trinitaire est bien net. Dès les premières lettres, lorsque Paul évoque son « *évangile* », c'est à dire sa prédication aux Thessaloniens, il le nomme « *l'évangile de Dieu* » (1 *Thess.*, 2, 2. 8. 9), qui est en même temps « *l'évangile du Christ* » (1 *Thess.*, 3, 2 ; cf. 5, 9-10 où revient une formule bipartite bien frappée), qui appelle au salut « *par l'Esprit qui sanctifie* » et finalement à « *la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ* » (2 *Thess.*, 13-14). La suscription de l'épître aux Romains (1, 1-7) ramasse cet « *évangile* » dans une formule à deux membres, mais où l'Esprit joue un rôle dans la résurrection de Jésus¹¹. On a remarqué que ce sommaire offre des points de contact avec le kérygme paulinien d'Antioche de Pisidie¹². Cet « *évangile de Dieu* » est l'accomplissement de la promesse faite par les prophètes et contenue dans les Ecritures (1, 2 ; cf. *Act.*, 13, 32). Il concerne le Fils, issu de la descendance de David selon la chair (3 ; cf. *Act.*, 13, 23). Cette promesse, Dieu l'a tenue en ressuscitant Jésus, car cette résurrection d'entre les morts a révélé, « *avec puissance* », sa véritable condition de Fils de Dieu voilée par l'incarnation (4 ; cf. *Act.*, 13, 33)¹³. Cette épiphanie, cette intronisation messianique est l'œuvre de l'Esprit de sainteté, qui du Christ ressuscité se

répand sur tout le peuple des croyants : cette mention de l'Esprit-Saint est absente du discours d'Antioche, mais elle est tout à fait dans la ligne du kérygme de Pentecôte et d'autres passages des épîtres pauliniennes où l'effusion de l'Esprit est la conséquence de la rédemption. L'épître aux Galates (4, 4-6) contient un texte trinitaire, où le jeu de l'antithèse chair-Esprit est moins explicite, mais où on le devine également sous-jacent. Même insertion dans l'évangile du salut, bien que le vocabulaire évoque la polémique contre les judaïsants et le thème de l'adoption filiale : « à la plénitude du temps », c'est Dieu qui a l'initiative de l'envoi du Fils ; de Fils il devient « *fils de femme* » et « *sujet de la loi* » afin d'opérer la rédemption ; à cette phase d'abaissement, succède la venue de l'Esprit, qui prouve bel et bien la condition du Fils, puisqu'il permet à ceux qui croient en lui de prononcer eux aussi le nom du Père. Il est envoyé par Dieu, mais il est en même temps « l'Esprit de son Fils », parce que l'activité vivifiante de l'Esprit commence avec la résurrection. La belle hymne qui ouvre l'épître aux Ephésiens (1, 3-14)¹⁴ rappelle la Bonne Nouvelle du salut selon trois étapes : l'avant, le plan éternel, dépend de l'initiative du Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ ; la réalisation historique, par la rédemption, est l'œuvre du Fils Bien-aimé ; l'après, qui débouche sur l'héritage et la délivrance finale, est sous la mouvance de l'Esprit. Toute la péricope reflète sans doute les préoccupations théologiques de Paul au moment de la crise de Colosses, dans la place qu'il attribue au Christ et dans sa manière de concevoir le mystère du salut, mais en même temps, elle conserve les formules primitives : l'accomplissement des temps, la rémission des fautes par le sang du Christ, l'Esprit qui réalise la Promesse et rassemble un peuple nouveau. Même structure trinitaire dans l'adresse et la bénédiction de la 1^{re} épître de Pierre (1, 2-12). A Dieu, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, est attribuée l'initiative du salut ; aux souffrances et à la résurrection de Jésus-Christ, la réalisation ; à l'Esprit-

Saint, la sanctification. C'est là le message, l'évangile préparé par les prophètes et maintenant annoncé (4, 12)¹⁵. Toutefois, ici encore les termes demeurent très simples : une grande importance est accordée à la résurrection, qui est le début des gloires du Christ, mais le nom de Fils ne figure même pas ; l'Esprit est celui qui inspire les prophètes et sanctifie les croyants.

On peut ainsi résumer les données de ces textes : 1°) il est vrai que le kérygme apostolique est centré sur le Christ crucifié et ressuscité et que Jésus apparaît comme Fils à la lumière de ces événements ; 2°) il est vrai que le Père et l'Esprit interviennent en fonction de l'œuvre salvifique réalisée par le Fils ; 3°) mais il est non moins vrai que c'est Dieu qui a l'initiative du salut et que c'est le Père qui ressuscite le Fils : la foi dans le Christ et Seigneur s'inscrit d'emblée et dès le témoignage apostolique auprès des juifs, dans une ligne de continuité avec la foi de l'Ancien Testament. Il est manifestement exagéré d'affirmer que la formule qui insère la Messianité et la Seigneurie de Jésus dans le cadre monothéiste n'est apparue qu'avec les besoins de la mission ou de la polémique en milieu païen ; 4°) il faut concéder que la formule à trois membres est plus rare que la formule à deux membres. Comment expliquer ce fait ? Il ne serait pas suffisant de répondre que la venue de l'Esprit était, pour la communauté de Jérusalem, objet d'expérience plutôt que de prédication ou de confession. Cette remarque doit être nuancée par une autre : c'est qu'il n'y a pas trois âges dans l'histoire du salut pour les premiers chrétiens, comme il y en aura pour les « spirituels » aberrants de tous les temps. Il n'en existe que deux : celui de la promesse et celui de l'accomplissement. Le don de l'Esprit fait partie des temps messianiques. Il ne fait qu'un avec la mission de Jésus, à ce point que Paul pourra écrire : « *Le Seigneur, c'est l'Esprit* » (2 Cor., 3, 17). La puissance de l'Esprit éclate déjà dans la carrière terrestre du Christ ; elle a, pour ainsi dire, été totalement libérée par la pleine révélé-

lation de la gloire du Fils dans la résurrection. On comprend alors que l'essentiel de la prédication de Paul ait pu être résumé en deux mots par Luc dans le discours de Milet : « *J'adjurais Juifs et Grècs de se convertir à Dieu et de croire en notre Seigneur Jésus-Christ* ». Tant il est vrai que la foi dans la puissance de l'Esprit faisait corps avec la foi dans le Seigneur ressuscité : c'est cette expérience de l'Esprit, mise en relation avec les oracles prophétiques sur l'effusion de l'Esprit à l'époque messianique, qui renforçait la foi en Jésus : « C'est parce qu'il croit au Père qui l'a ressuscité et à l'Esprit dont l'effusion manifeste son triomphe céleste que le chrétien croit en Jésus *Kyrios*. Et s'il veut exprimer en une seule formule sa foi totale au Nom divin, il est logique qu'il place le Père avant le Fils, comme celui qui l'a envoyé, livré à la mort pour notre salut, puis ressuscité et exalté, et l'Esprit après le Fils, comme Celui qui nous est envoyé du ciel par le Christ ressuscité pour continuer son œuvre de salut »¹⁶. On comprend alors que très tôt le schème trinitaire ait dû s'imposer à la prédication chrétienne et qu'il ait pu marquer de son empreinte l'évangile de Pierre et celui de Paul, comme l'attestent à la fois le discours de Pentecôte et certaines formules des épîtres pauliniennes.

2°) *Les formules liturgiques.*

On ne trouve le schème trinitaire que dans la seule bénédiction liturgique de 2 *Cor.*, 13, 12. L'extrême rareté de la formule trinitaire demande quelques remarques :

1°) Il était naturel que la catéchèse occasionnelle que représente une lettre fasse appel à l'enseignement chrétien connu des lecteurs, que Paul fasse allusion à son « *évangile* », à sa prédication en s'adressant à ses communautés. Mais on comprend que le recours à la liturgie soit moins fréquent et qu'à nous en tenir à des écrits de circonstance, nous ne puissions nous faire une idée exacte de la diversité des formules liturgiques primitives.

2°) Il faut tenir compte du fait que la liturgie chré-

tienne s'est différenciée de celle de la synagogue à partir de la célébration de l'Eucharistie. A Troas, l'assemblée du « *premier jour de la semaine* » a totalement remplacé l'observation du sabbat et la « *fraction du pain* » est mise en relation avec « *le jour du Seigneur* », c'est-à-dire le jour où il est ressuscité des morts (*Act.*, 20, 7-12 et *Apoc.*, 1, 9). Par ailleurs, Paul nous montre les assemblées de Corinthe centrées sur le « *repas du Seigneur* » : ce repas « *proclame la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* » (1 *Cor.*, 11, 17-26). Sous cet aspect, le culte chrétien est christocentrique : il célèbre la mort sacrificielle, la résurrection de Jésus, dans l'attente de sa Parousie. Rien d'étonnant que l'on puisse déceler dans les écrits du Nouveau Testament des morceaux d'origine liturgique, de véritables hymnes sur l'abaissement et l'exaltation du Christ (e. g. *Phil.*, 2, 6-11 ; 1 *Tim.*, 3, 16), qui rappellent le mouvement du Kérygme et certaines de ses expressions¹⁷.

Mais ce serait étrangement simplifier l'histoire du culte chrétien que de le présenter comme un passage de l'adoration du Seigneur de l'Ancien Testament à celle du Seigneur Jésus¹⁸. On observe dans l'évolution de l'usage liturgique un phénomène parallèle à ce qui s'est passé dans le cas du kérygme apostolique : le culte du Seigneur Jésus vient s'insérer dans le cadre des formules liturgiques de la synagogue ; il suppose les formules monothéistes. Reportons-nous à la prière de la communauté de Jérusalem, relatée par les Actes au lendemain de la première persécution (*Act.*, 4, 24-30). La prière est adressée à Dieu ; au v. 24, il est appelé : « *Maître, qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve* ». C'est une formule caractéristique à la fois de la liturgie juive et des origines du culte chrétien¹⁹. A partir du v. 25, il est invoqué comme le maître de l'histoire : le complot ourdi par Hérode et Ponce-Pilate, juifs et païens, contre Jésus, n'a fait qu'accomplir le dessein fixé par lui. Puis vient l'objet de la prière : que le Seigneur confère sa puissance aux serviteurs de la parole en leur donnant d'accomplir des signes « *par*

le nom de ton saint serviteur Jésus ». Le Christ se trouve ainsi intégré à la prière chrétienne d'une double manière : il est le centre de l'action de grâces et de la demande. Le salut opéré par Jésus-Christ continue à éclater par l'invocation de son nom. La prière n'est pas faite « au nom de Jésus », il est vrai, mais on pressent déjà, à travers le titre donné à Jésus, « ton saint enfant Jésus »²⁰, et à la place qu'il occupe dans le plan divin, que ce nom finira bien par être l'intermédiaire de l'action de grâces et de la supplication chrétienne, voire l'objet d'hymnes liturgiques, surtout dans le cadre de l'Eucharistie²¹.

Deux passages des épîtres de la captivité font allusion au caractère de la prière liturgique des communautés primitives : on y chantait des psaumes, des hymnes et des cantiques : on y rendait grâces à Dieu « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » :

Chantez à Dieu de tout votre cœur avec reconnaissance, par des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés. Et quoi que vous puissiez faire ou dire, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus, rendant par lui grâces au Dieu Père. (Col., 3, 16-17 ; cf. Eph., 5, 19-20).

L'Apocalypse semble bien nous avoir conservé un écho de ces cantiques dans sa liturgie céleste²². Ils sont souvent adressés à Dieu, créateur de l'univers (4, 8. 11 ; 7, 12 ; 11, 17 ; 15, 3-4 ; 19, 1-2), parfois au Christ, Agneau immolé (1, 5-6 ; 5, 9-10 ; et 5, 12). Mais, dans la liturgie chrétienne, il n'y a en définitive qu'un seul cantique qui magnifie les exploits de Dieu-Maître de l'histoire et de son Christ victorieux par son sacrifice (5, 13 ; 7, 10 ; 11, 15 ; 12, 10 ; 19, 6-8 ; cf. 15, 3). Ces chants rythmés sont de véritables mosaïques de textes de l'Ancien Testament et témoignent d'une liturgie peut-être encore proche de celle de la synagogue : déjà, le schème de la liturgie chrétienne devient nettement bipartite. Il n'est plus possible de glorifier Dieu pour l'œuvre du salut sans évoquer le Christ et sans le faire par lui²³ :

Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui ; aussi bien est-ce par lui que nous disons notre « Amen » à la gloire de Dieu (2 Cor., 1, 20 ; cf. 1 Cor., 14, 16).

Le formulaire des lettres du Nouveau Testament, et en particulier des épîtres de saint Paul, semble bien avoir été marqué par ces bénédictions ou ces doxologies. Ainsi des formules stéréotypées de la prière chrétienne reviennent sous la plume de ces auteurs, surtout au début et à la fin des lettres. Trois épîtres commencent ainsi, après l'adresse, par la formule : « *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ...* » (2 *Cor.*, 1, 3 ; *Eph.*, 1, 3 ; 1 *Petr.*, 1, 3 ; cf. *Col.*, 1, 3 ; 2 *Cor.*, 11, 31). Or ce terme « *béni soit...* », la *bénédiction*, semble dérivé en ligne directe du culte juif. C'est peut-être un premier essai pour nommer le Christ conjointement avec Dieu, avant les formules qui glorifient Dieu par le Christ-Jésus et celles qui nomment le Christ avec Dieu, sur pied d'égalité. Primitivement, la *doxologie* semble adressée au Père (e. g. *Rom.*, 11, 36 ; *Gal.*, 1, 5 ; *Phil.*, 4, 20 ; 1 *Tim.*, 1, 17 ; 6, 16 ; 2 *Tim.*, 4, 18), mais dans la liturgie chrétienne le Fils a dû être associé très tôt au Père, comme intermédiaire de l'action de grâces. La finale de l'épître aux Romains (16, 25-27) contient une formule dont l'affirmation monothéiste rappelle les refrains exclusifs de l'A. T. et qui introduit en même temps Jésus-Christ comme médiateur de l'action de grâces, étant donné qu'il fut médiateur de la révélation du mystère salvifique :

... à Dieu qui seul est sage,
par Jésus-Christ,
à lui soit la gloire aux siècles des siècles ! Amen.

On retrouve une formule semblable en conclusion de l'épître de Jude (v. 25) :

... à l'unique Dieu notre Sauveur, par Jésus-Christ notre Seigneur, gloire, majesté, force et puissance avant tout temps, maintenant et dans tous les temps ! Amen.

Il ne semble pas qu'il y ait dépendance de l'un de ces textes vis-à-vis de l'autre. Ils utilisent plutôt une formule traditionnelle, qui rappelle celle de 1 Timothée (1, 17 ; 6, 15-16) et de l'Apocalypse (6, 15-16), avec cette différence que le Christ figure maintenant dans la doxologie²⁴. Enfin la *salutation*, qui ouvre toutes les épîtres de Paul,

et qui paraît refléter encore une salutation liturgique : « *Grâce et paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus-Christ* », place le Christ sur le même plan que le Père²⁵.

Que ce soit la bénédiction, que ce soit l'action de grâces ou la glorification, il semble que le culte chrétien ait hérité des formules juives et que ce soit, à l'intérieur de ce cadre, en continuité avec la piété d'Israël, qu'il ait inséré sa foi dans le Seigneur ressuscité. Mais comment expliquer la plus grande rareté de la formule où apparaît l'Esprit ? C'est tout le culte qui est spirituel et toute la prière inspirée par l'Esprit. A propos de la prédication primitive, on remarquait que l'Esprit était plus objet de l'expérience chrétienne que d'affirmation distincte du salut offert en Jésus-Christ. « L'Eglise chrétienne est le lieu du Saint-Esprit, et ceci se manifeste particulièrement dans les cultes des premiers temps », remarque Cullman²⁶. La prière des Actes provoque une effusion de l'Esprit (4, 31). Dans l'Apocalypse (22, 17), c'est l'Esprit qui inspire le mot de la fiancée : « *Viens, Marana tha* ». Les psaumes, hymnes et cantiques, dont parle Paul, sont sans doute des improvisations charismatiques inspirées par l'Esprit au cours des assemblées dont il est question en 1 *Cor.*, 12, 4 ss. Nul ne peut prononcer la confession de foi : « *Jésus est Seigneur* » que sous l'action de l'Esprit (1 *Cor.*, 12, 3), mais nul non plus ne peut dire le mot de la prière chrétienne : « *Père* », qu'animé par l'Esprit. Ce climat peut rendre compte du fait que l'Esprit soit devenu l'objet de formules trinitaires, bénédictions ou doxologies. Il est curieux que l'une des affirmations trinitaires les plus caractéristiques de Paul vienne en tête de la section de la 1^{re} épître aux Corinthiens consacrée aux charismes :

Il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit ;
diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ;
diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous (12, 4-6).

L'apôtre ne ferait-il pas appel à une formule de la liturgie pour en régler les usages ? L'hypothèse d'une

confession liturgique, différente de la confession baptismale, est peut-être trop fragile, mais il faut tout au moins admettre un schéma déjà fixé, dont témoigne la bénédiction finale de la II^{me} épître aux Corinthiens (13, 13) :

La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous.

Saint Paul commence par la formule habituelle : « la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ », puis il continue par deux expressions qualifiant le Père et l'Esprit, dont l'une semble caractériser le Père et dont l'autre est encore appliquée à l'Esprit dans une formule trinitaire de l'épître aux Philippiens (2, 1), où l'ordre des personnes est le même. L'expression « communion de l'Esprit » n'existe qu'en ces deux passages, et celle d'« amour de Dieu » n'est pas fréquente (trois cas). Tous ces indices portent à croire que Paul fait appel à une formule déjà connue de ses communautés²⁷, assez étroitement calquée sur les stades du dessein salvifique présentés par le kérygme : initiative pleine d'amour de Dieu ; rémission des péchés toute gracieuse par le Christ ; communication de l'Esprit.

S'il faut tirer une conclusion à propos des formules liturgiques, on la résumera ainsi :

1°) d'emblée, le culte du Seigneur se situe dans l'adoration du Dieu unique, à tel point que les formules strictement monothéistes subsistent et que l'expression « *par notre Seigneur Jésus* » paraît d'abord s'imposer ;

2°) la formule trinitaire est plus rare ; elle est peut-être postérieure à la formule bipartite dans l'usage liturgique ; cependant saint Paul l'utilise comme si c'était un schème de la foi déjà bien connu.

3°) *La formule baptismale de Mt., 28, 19.*

A propos du précepte baptismal qui clôt le premier évangile, on se plaît à souligner le contraste qu'il présente avec une formule plus primitive, celle des Actes : le baptême *au nom de Jésus*. Ce précepte à forme trinitaire serait d'ailleurs à l'origine de tous les gauchissements, puisqu'il

juxtapose les personnes au lieu de les rattacher à l'œuvre du Sauveur. Avec la logique qui consiste à placer le Père avant le Fils, la foi chrétienne n'est plus christocentrique. Deux problèmes se posent à propos de cette formule : est-elle la forme baptismale primitive ou simplement une forme postérieure ? et si l'on doit opter pour la seconde solution, des formules trinitaires dans la catéchèse baptismale pouvaient-elles favoriser pareille évolution ?

On ne peut reprendre, dans le cadre de cet article, toute la discussion de la première question²⁸. Il suffit d'indiquer l'état actuel du problème. On admet assez généralement que le baptême était d'abord administré au nom de Jésus (*cf. Act.*, 2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48 ; 19, 5 ; *cf. 1 Cor.*, 1, 13-15 ; 6, 11) ; qu'il était accompagné d'une profession de foi christologique (*Act.*, 8, 37 ; 22, 16 ; *cf. 2*, 21 ; 1 *Jo.*, 4, 15 ; *cf. 2*, 12). Cette confession portait sur Jésus comme Seigneur (*Rom.*, 10, 9 ; 1 *Cor.*, 12, 3 ; *Act.*, 11, 17 ; 16, 31 ; 20 21), comme Messie, comme Fils de Dieu. La résurrection est au centre de la confession baptismale : « Dieu a ressuscité Jésus des morts » (*Rom.*, 10, 9 ; *cf. 4*, 24). La formule trinitaire est postérieure à la formule christologique : cependant, elle est attestée, vers la fin du 1^{er} siècle, par la Didachè, comme un usage général. Elle remonte à l'époque apostolique, comme le prouve sa présence dans la traduction grecque de saint Matthieu²⁹.

Le passage de la formule christologique à la formule trinitaire peut fort bien s'expliquer pour deux raisons :

1°) Rien de plus naturel que l'entrée dans la foi chrétienne fût marquée par une formule qui différenciait le geste chrétien des différents baptêmes du judaïsme. Par rapport au baptême de Jean par exemple, ce qui le différenciait, c'était sa référence au Messie déjà venu : il tirait son efficacité de la mort et de la résurrection de Jésus. Il n'était besoin que d'affirmer sa foi dans le Christ et de conférer le baptême au nom du Christ, la foi monothéiste étant déjà supposée. Mais il en allait tout autrement avec les convertis du paganisme et l'on comprend qu'à ce mo-

ment une profession de foi en Dieu fût préalable à la confession du Christ.

2°) Le baptême chrétien était marqué par le don de l'Esprit. Pour souligner le lien qui existe entre l'événement pascal et l'effusion de l'Esprit, Paul fait appel à l'expérience du baptême. Et c'est à l'occasion de ce rappel du baptême que l'on retrouve sous sa plume des formules trinitaires. Aux Corinthiens, Paul évoque les exigences de la morale baptismale :

Mais vous vous êtes lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu (1 *Cor.*, 6, 11).

Il rappelle que Dieu a tenu ses promesses ; la preuve en est que nous possédons par le baptême le gage de l'héritage :

Et Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, Lui qui nous a aussi marqués de son sceau et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit.

Derrière le thème de l'adoption filiale de l'épître aux Romains (8, 14-17) et de l'épître aux Galates (4, 4-6), réalisée par le Christ et dont témoigne l'Esprit, se trouve encore la réalité du baptême. Il est mentionné dans un contexte trinitaire de l'épître aux Ephésiens (4, 4-6) :

Il n'y a qu'un Corps et un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous.

Mais la formule la plus nette se trouve dans l'épître à Tite (3, 4-6). La nouvelle naissance du baptême est attribuée à la seule miséricorde de Dieu. Cette rénovation est l'œuvre de l'Esprit répandu sur nous par Jésus-Christ :

... Le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas préoccupé des œuvres de justice que nous avions pu accomplir, mais, poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit-Saint. Et cet Esprit, il l'a répandu sur nous à profusion, par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle.

On comprend d'ailleurs le rapport étroit entre baptême et personnes divines, si l'on se souvient qu'il est adhésion au mystère du salut et que la prédication de ce salut était fortement marquée par le schème trinitaire. Ici, le baptême prend la place de la résurrection : le dessein salvifique est transposé dans la vie du chrétien. Restera à styliser une formule trop diffuse pour servir à un rite : on reconnaît là l'empreinte de la liturgie³⁰.

Allez donc, de toutes les nations faites des disciples les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

II. FOI TRINITAIRE OU FOI CHRISTOCENTRIQUE.

Il est vrai que la foi du N. T. est christocentrique, si l'on entend par là que pour parvenir à la pleine connaissance du Père et de l'Esprit, il fallait la médiation du Fils. En ce sens, l'événement pascal est au centre de la foi de la communauté apostolique. C'est en méditant ce fait et ses conséquences, qu'elle précise le rôle du Père et de l'Esprit dans le dessein salvifique.

Il est non moins vrai que la foi en Jésus suppose la formule monothéiste. Cullmann craint que le symbole actuel ne « risque de suggérer l'idée judéo-chrétienne qui va à l'encontre de tout l'enseignement du Nouveau Testament et selon laquelle il faudrait partir de la foi en Dieu le Père pour arriver à la foi en Christ »³¹. Sa réaction contre le judaïsme ne va-t-elle pas trop loin ? C'est le Fils qui révèle le Père, mais, en dehors d'une continuité avec la foi de l'Ancien Testament, le mystère du Fils risque bien aussi d'être amoindri. Le sens du Christ suppose le sens de Dieu.

Il est significatif que c'est dans le climat du dessein de Dieu, annoncé par les prophètes, que la communauté apostolique a plongé et interprété le fait pascal. Elle évoque d'emblée le Père et le Fils dans une même formule, « *le Père qui a ressuscité le Seigneur Jésus d'entre les morts* ». Or ce qualificatif : « *Celui qui vivifie les morts* » (Rom., 4, 7 ; 2 Cor., 1, 9 ; 1 Tim., 6, 13 ; Hebr., 11, 19 ;

cf. Act., 23, 6 ; 26, 8) est un des titres décernés au Dieu unique par la foi et la prière juive. La deuxième bénédiction du *Shemonè 'Esré* l'énumère à trois reprises :

Tu es un héros, abaissant ceux qui sont élevés, fort et jugeant les oppresseurs, vivant durant des siècles, *ressuscitant les morts*, ramenant le vent et faisant descendre la rosée, entretenant la vie, *vivifiant les morts* ; en un clin d'œil, tu fais germer pour nous le salut.

Béni sois-tu, Yahvé, *vivifiant les morts*.

Il n'est pas possible que la communauté de Jérusalem n'ait pas mis le lien entre les événements sauveurs et cet article fondamental de sa foi. L'ancienne promesse était réalisée : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu des pères avait ressuscité d'entre les morts et glorifié son serviteur Jésus. C'est dans ce cadre, spontanément, que la mentalité chrétienne s'insère et en constatant l'effusion de l'Esprit, elle y voit encore l'ouverture des temps messianiques, annoncée par les prophètes.

Dans cette perspective, l'évolution linéaire des confessions de foi de la formule christologique à la formule trinitaire esquissée par Cullmann ne peut rendre compte de toutes les données : du fait que la formule bipartite s'avère au moins aussi ancienne que la confession « *Jésus est Christ, Jésus est Seigneur* » et que celle-ci suppose celle-la ; du fait également que le schème trinitaire s'impose d'une manière si fréquente, si variée et en des contextes où on ne l'attendait guère, aux auteurs du Nouveau Testament. Si l'on constate l'apparition simultanée, ou presque, de la formule à un, deux ou trois membres, c'est que les formules de foi ont dû être aussi variées, aussi souples et adaptées que les circonstances ou leur but l'exigeaient. Une formule christologique pouvait peut-être suffire lors du baptême judéo-chrétien ou dans le témoignage des persécutions. Mais on conçoit que le kérygme ou la liturgie aient usé de formules plus amples, développant, d'une manière solennelle ou hiératique, les différentes phases du dessein salvifique.

Quant à savoir quel schème, christologique ou trinitaire, a le mieux conservé « *l'essence de la foi chrétienne* »

ou risquait le moins les déviations, il faudrait s'entendre sur ce terme d'essentiel de la foi. Si on comprend par là, la radicale nouveauté qui la différencie de la foi d'Israël, la venue du Messie-Sauveur, en ce cas, la confession christologique est plus tranchée. Mais cette nouveauté n'implique pas une rupture qu'au contraire, le slogan sans cesse répété « *selon les Ecritures* » manifeste tout à fait étrangère aux catégories de la communauté apostolique. La formule bipartite et surtout le schème trinitaire se montraient plus aptes à exprimer la continuité du plan de Dieu, l'amour de celui qui tenait ses promesses, la grâce de Jésus-Christ les accomplissant, l'effusion de l'Esprit en communiquant les arrhes. Elle était plus perméable à la plénitude du mystère du Christ, Fils de Dieu préexistant et envoyé par le Père, rentré dans la gloire divine par la résurrection, pleinement révélé dans sa condition divine par la puissance sanctificatrice de l'Esprit. Elle seule pouvait laisser entrevoir l'insondable mystère de Dieu éclatant dans le dessein du salut accompli en Jésus-Christ.

Y. TRÉMEL, O. P.

NOTES

1. O. CULLMANN, *Les Premières Confessions de foi chrétienne*, Paris, 1948, (2^{me} édit.) passim.

2. J. N. D. KELLY, *Early Christian creeds*, London 1950, Chap. I, *Credal elements in the New Testament*, p. 1-29. On trouvera une recension détaillée de cette œuvre dans *Lumière et Vie*, n° 2, p. 133-136. Réaction analogue dans l'article de P. BENOIT, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*, *Lumière et Vie*, n° 2, p. 39-60.

3. Par formules trinitaires, Kelly n'entend plus les seules confessions de foi, mais les textes à schéma trinitaire.

4. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4 Aufl., p. 322, indique douze critères qui permettent de détecter ces formules.

5. On connaît les controverses suscitées par *Phil.* 2, 6-11 : hymne judéo-chrétienne à peine christianisée par Paul ? hymne liturgique chrétienne antérieure à Paul ? pièce liturgique fortement marquée de son empreinte, voire composition de Paul lui-même dans le cadre rythmique des hymnes ? (cf. CERFAUX, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, Recueil Cerfaux II, p. 425-437 ; J. SCHMITT, *Jésus Ressuscité dans la prédication apostolique*, p. 93-99 ; P. HENRY, article *Kénose* S. D. B., t. V, fasc. XXIV, col. 8-12.

6. Sur toutes ces formes où s'exprime la tradition primitive, se reporter à P. Benoit, art. cit. Il s'agit de la tradition apostolique distincte de la tradition des paroles et des faits évangéliques (cf. CERFAUX, *Les deux points de départ de la tradition*, Recueil Cerfaux II, p. 265-282).

7. Ils seraient des types de la catéchèse primitive, qui nous livrent la substance même de la prédication aux Juifs de Jérusalem. Il faudrait peut-être préciser cette affirmation de J. Schmitt (*op. cit.* p. 18), en ajoutant avec DUPONT (*L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, E. T. L. 1953, p. 318) que ces discours « représentent la prédication apostolique non pas précisément à son stade initial araméen, mais à un second stade, stade « helléniste » ; qui remonte lui aussi aux toutes premières années de l'Eglise et à la fraction de la communauté de Jérusalem qui s'exprimait en grec ».

8. *Act.*, 17, 22-31 nous a conservé un type du message missionnaire aux païens (cf. B. GARTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955) : l'argument biblique est relégué à l'arrière-plan, mais le schème est sensiblement le même que celui du

kérygme proprement dit. Dieu, qui dirige l'histoire des peuples et celle du genre humain tout entier (v. 26) a réalisé son plan de salut en ressuscitant Jésus (v. 30-31).

9. Cf. J. DUPONT, « *Filius meus es tu* ». *L'interprétation du Ps. 21, 7 dans le Nouveau Testament*, R. S. R. 1948, p. 522-543.

10. 1 *Thess.*, 1, 10 ; 1 *Cor.*, 6, 14 ; 15, 15 ; 2 *Cor.*, 4, 14 ; *Gal.*, 1, 1 ; *Rom.*, 4, 24 ; 6, 4 ; 10, 9 ; *Col.*, 2, 12 ; *Eph.*, 1, 20 ; 1 *Petr.*, 1, 21,

11. Le schème est plutôt bipartite : le Père et le Fils apparaissent encore au v. 7. L'Esprit n'est mentionné qu'en relation avec la résurrection de Jésus, dans une antithèse qui oppose : selon la chair — selon l'Esprit de sainteté. C'est la même antithèse que l'on retrouve en *Rom.*, 8, 3-4, péricope dont le thème est parallèle à *Gal.* 4, 4-6.

12. Cf. M. E. BOISMARD, *Constitué Fils de Dieu* (*Rom.*, 1, 4), R. B. 1953, p. 11-13, mais sans trancher le problème d'une influence de la terminologie paulinienne, spécialement des Romains, ou d'un thème caractéristique de la prédication de Paul sur la rédaction des Actes. Car il est remarquable que le titre de Fils de Dieu n'apparaît que dans la bouche de Paul (*Act.*, 9, 20 ; 13, 33). Pierre ne l'emploie jamais et, de fait, il n'apparaît pas dans la *1^{re} Petri*.

13. J'adopte l'interprétation de L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint-Paul*, 2^{me} éd. 1954, p. 334, qui soutient que la pensée de Paul se porte d'emblée sur la situation du Fils de Dieu au-dessus de toute mission temporelle, pour opposer ensuite à sa mission terrestre sa mission glorieuse manifestée par sa puissance spirituelle. Cette interprétation est plus en harmonie avec l'ensemble des textes pauliniens que celle de M. E. Boismard, art. cit., p. 14, qui soutient que l'idée de puissance est secondaire.

14. La majorité des commentateurs récents admet qu'il s'agit d'une hymne (cf. disposition typographique du P. Benoit dans la Bible de Jérusalem, qui décompose le passage en six bénédictions). Certains pensent que l'auteur s'est servi d'une hymne antérieure, voire d'un genre déjà fixé : l'eulogie épistolaire liminaire (cf. Ch. Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Ephésiens*, p. 148-152). Malgré l'emprunt du vocabulaire liturgique (v. 3, 6, 12, 14), il semble préférable d'attribuer la composition à Paul lui-même, qui inscrit ainsi son « évangile » (v. 13) dans un schème trinitaire.

15. E. G. SELWYN, *The first epistle of St. Peter*, p. 247-250, p. 382-384, a relevé la parenté de ce texte avec 2 *Thess.*, 2, 13-14. Il souligne en particulier l'expression unique dans le N. T. : « dans la sanctification de l'Esprit ». Cependant *Rom.*, 1, 4 paraît contenir une idée voisine. Ce vocabulaire ne serait-il pas l'indice d'une conception primitive ? On peut encore rapprocher « selon la prescience de

Dieu le Père » de *Act.*, 2, 23 : ce mot ne se trouve qu'en ces deux passages attribués à Pierre.

16. P. BENOIT, *art. cit.*, p. 57-58.

17. Cf. Pline le jeune dans sa lettre à Trajan (X, 96, 7) : « Ils ont l'habitude de se réunir à jour fixe et de chanter un cantique au Christ comme à un dieu », qui correspond à *Act.*, 13, 2 : « ils célébraient le culte du Seigneur ». On sait que la formule « *Marana tha* », « *Seigneur, viens* » (1 *Cor.*, 16, 22) se situe dans le contexte de la célébration eucharistique (cf. *Apoc.*, 22, 20 ; 1 *Cor.*, 11, 26 ; *Didachè* 10, 6). L'Apocalypse semble présenter une sorte d'*inclusio*, la première vision se situant « *le jour du Seigneur* » (1, 10) et le livre se terminant par l'« *Amen-Marana tha* » comme la liturgie décrite par la *Didachè*.

18. Sur l'attribution du titre *Kyrios* à Jésus, cf. CERFAUX, article *Kyrios*, S. D. B. fasc. XXIV, col. 215 ss.

19. Le mot « *maître* » désignant Dieu se rencontre souvent dans la version des LXX associé à celui de *Kyrios*, comme ici (24-29) et les deux titres paraissent opposer la souveraineté absolue de Dieu à celle de l'empereur (CERFAUX, *art. cit.*, col. 213-214). Quant à la mention de la création, elle est reprise de l'Ancien Testament (Cf. *Is.*, 37, 16-20 ; *Ps.*, 146, 6 ; *Néh.*, 9, 6 ; *Judith* 9, 12 ; 2 *Macc.*, 7, 28) et le titre de « *créateur du ciel et de la terre* » figurait dans la première bénédiction du *shemoné 'Esré*. C'est l'un des pôles du dogme et de la piété du judaïsme. Le titre de « *Maitre* » semble avoir été conservé par la liturgie chrétienne primitive : dans le N. T., il figure seulement dans le cantique de Siméon (*Lc.*, 2, 29) et dans l'Apocalypse (6, 10) mais il figure dans la *Didachè* et la *Ia Clementis*. Le rappel de la création est encore un leitmotiv de la foi chrétienne primitive (*Act.*, 14, 15 ; 17, 24 ; *Apoc.*, 10, 6 ; 14, 7), qui devait naturellement revenir dans la prière. Les remarques de Cerfaux (*Recueil II*, p. 140, 143-144, 433) sur l'origine liturgique de ces formules rendent mieux compte du caractère de cette prière que l'opinion de HAENCHEN (*Die Apostelgeschichte*, p. 190) qui y voit plutôt l'écho de l'exégèse chrétienne du *Ps.* 2, dans le cadre littéraire d'une prière de l'A. T. (*Is.*, 37, 16-20).

20. Le mot grec possède à la fois le sens de Serviteur et celui d'Enfant. Cerfaux voit dans ce titre l'indice d'une provenance liturgique (cf. *Recueil II*, p. 432-437). Il pense que, dans ce contexte, la traduction doit être « *Enfant* » parce que le mot révèle l'intimité et la confiance que la prière établit entre Dieu, le Christ et les disciples. C'est la même nuance que l'on discerne dans le mot araméen « *Abba, Père* » du culte chrétien primitif (*Rom.*, 8, 15 ; *Gal.* 4, 6). JEREMIAS (*Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, Synoptische Studien*, p. 86-89) fait remonter ce vocable familier, qui évoque le langage de l'enfant, à

l'usage personnel de Jésus (*cf. Mc.*, 14, 36). Dans le climat de cette prière chrétienne, le cri envers le Père devait naturellement s'appuyer sur le rappel de son Enfant : l'intimité y est plus marquée que dans le « Notre Père » des dix-huit bénédictions, parce qu'elle pouvait se réclamer d'une miséricorde autrement éclatante que celles du « Dieu des pères ».

21. Dans la prière eucharistique de la *Didachè* (9, 4), la doxologie est adressée au Père pour le salut réalisé « *par Jésus, ton serviteur* » et par l'intermédiaire de Jésus : « *à toi, la gloire et la puissance, par Jésus-Christ, éternellement* ». Mêmes caractéristiques dans les deux doxologies de la 1^{re} épître de Clément aux Corinthiens (64 ; 65, 2).

22. Sur l'arrière-fond cultuel de l'Apocalypse, lire entre autres : J. MARTY, *Etude de textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament*, R. H. P. R. 1929, p. 236-252.

23. Il est intéressant de noter que les acclamations araméennes, *Amen, Alleluia* (*Apoc.*, 19, 1-8), *Hosanna* (*Mt.*, 21, 9 ; *Mc.*, 11, 9 ; *Jo.*, 12, 13 ; *cf. Lc.*, 19, 38) sont ainsi christianisées, par association du nom de Jésus à celui de Seigneur : le schème bipartite se trouve ainsi attesté aussi loin que l'on peut remonter dans les origines du culte chrétien.

24. Sur *Rom.*, 16, 27, *cf. DUPONT*, dans *Eph. Theol. Lov.* 1946, p. 362-375. A ces deux textes, ajouter la doxologie de la prière de *Eph.*, 3, 21 et 1 *Petr.*, 4, 11. La doxologie, d'origine liturgique, attestée dans la finale du Pater par certains manuscrits de *Mt.*, 6, 13 est parallèle à la formule consacrée au Père, mais amplifiée. *Hébr.*, 13, 21 ; 2 *Petr.*, 3, 18 adressent la doxologie au Christ, indice, semble-t-il d'une nouvelle évolution dans les formules. La bénédiction de *Rom.*, 9, 5, si elle s'adresse au Christ, l'atteste également, à moins qu'elle ne soit une application de Paul lui-même.

25. Cette formule est strictement paulinienne. Mais il est remarquable que les autres épîtres (*Jac.*, 1, 1 ; 1 *Petr.*, 1, 2 ; 2 *Petr.*, 1, 1-2 ; 2 *Jo.*, 1-3 ; *Jude* 1-2) associent, dans l'adresse, Dieu et le Christ et emploient également la formule « grâce et paix ». Il s'agit donc d'un cadre stéréotypé. Pour en expliquer l'origine, certains font appel à la salutation qui ouvrait le culte eucharistique, une bénédiction la terminant ; d'autres pensent plutôt à un vœu liturgique, qui pouvait s'associer au « saint baiser », et par lequel les fidèles s'abordaient et se quittaient aux assemblées.

26. *Le culte dans l'Eglise primitive*, 2^{me} éd., p. 36.

27. Cette position est partagée par PLUMMER, *II Corinthians*, p. 382-384 ; LIETZMANN-KUEMMEL, *An die Korinther II*, 4 Aufl., p. 214 ; LOHMEYER, *An die Philipper*, p. 82.

28. Pour se rendre compte de sa complexité, comparer les notes de la Bible de Jérusalem sur *Mt.*, 28, 29, qui parle d'un « usage liturgique établi plus tard » et sur *Act.*, 2, 38, qui, à propos du baptême au nom de Jésus, insinue que la formule « ne vise peut-être pas tant la formule rituelle du baptême que la signification du rite lui-même » !

29. La question a été traitée, du point de vue catholique, par J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, p. 62 ss., J. CREHAN, *Early Christian baptism and the creed*, p. 7 ss., 72 ss.

30. Le récit du baptême de Jésus semble révéler également une intention trinitaire, qui pourrait venir de la catéchèse baptismale.

31. *Les premières confessions de foi chrétiennes*, 2^{me} éd., p. 41.

LE DESSEIN SALVIFIQUE ET LA RÉVÉLATION DE LA TRINITÉ EN SAINT PAUL

Ces dernières années, les exégètes ont attiré l'attention sur les formulations de la foi que nous rapportent les écrits du Nouveau Testament. Ces formulations, on les appelle des « confessions de foi » : elles en constituent les premiers énoncés synthétiques autour desquels, plus tard, s'élaboreront les divers symboles de l'Eglise antique. Notre symbole dit des Apôtres est un produit de ce travail. Or, à un regard, même superficiel, se révèle sa structure trinitaire : « Je crois au Père Tout-Puissant... Je crois en Jésus-Christ, son Fils Unique... Je crois à l'Esprit-Saint... »

Cette structure trinitaire de notre symbole des Apôtres respecte-t-elle la trame des « confessions de foi » néo-testamentaires ? Est-elle primitive ? On l'a contesté : M. Cullmann, dans un livre intitulé « Les premières confessions de foi chrétiennes », tend à montrer qu'en leur toute première élaboration, elles furent purement et simplement christologiques. Et cela, M. Cullmann paraît l'avoir solidement établi. Mais, à notre avis, la conclusion qu'il tire de cette constatation ne rend pas pleine justice à l'ensemble du message néo-testamentaire. Cullmann définit la « Confession de foi » un résumé de l'essence du Nouveau Testament, un condensé de l'Ecriture. En cernant le résumé primitif, dit-il, c'est-à-dire la toute première confession de

foi, on touche en lui et par lui ce que l'Eglise d'alors jugea être l'essentiel du message. L'exégèse et l'analyse littéraire amènent à conclure : la confession primordiale fût christologique ; voilà donc le noyau, l'essence du christianisme. Les confessions trinitaires, sous la pression d'hérésies et d'erreurs païennes ou juives, se greffèrent ensuite sur celle de type christologique. Malheureusement ces confessions postérieures déplacèrent le centre de perspective : de christologique, il devint trinitaire. Et à en croire M. Cullmann, ce fut là un gauchissement regrettable, non une erreur, certes, mais un gauchissement qui dissimule quelque peu l'essence christologique de la foi.

La Trinité serait-elle donc un objet de foi secondaire dans le N. T. ? La question est importante : elle mérite qu'on s'y arrête. Pour notre part, nous limitons notre examen à saint Paul : Il n'est pas moins urgent pour les épîtres de l'apôtre que pour le reste du N. T. Pour celles-ci, en effet, comme pour les autres écrits du N. T., apparemment tout se conjugue pour conduire à l'acceptation de la thèse de M. Cullmann. Qu'on ouvre une théologie de saint Paul : quelques auteurs catholiques mis à part, et le plus souvent fort soucieux d'apologétique, heureux est-on si on en découvre une, qui, en un appendice, glisse quelques remarques sur l'origine des confessions trinitaires et à cette occasion y étudie la doctrine trinitaire paulinienne. Mais ce fait ne trouverait-il point justification dans les écrits de l'apôtre lui-même ? Où donc parle-t-il du Mystère trinitaire ?

Nous soulevons là une question de méthode. Il n'est pas nécessaire d'être spécialiste de saint Paul pour savoir qu'aucune des épîtres ne traitent « ex professo » de la Trinité. Synthétiser la doctrine paulinienne de la Trinité, c'est expliciter maintes allusions. Certaines, il est vrai, sont fort claires : on convient de les appeler « formules tripartites ». Dans ces formules, Dieu le Père, le Christ et l'Esprit concourent diversement à une même œuvre. Ces textes sont

trinitaires si on a affaire aux Trois Personnes divines : le Père, le Fils et l'Esprit. Dans ce cas, il ne reste plus à l'exégète que de transcrire en clair la doctrine que supposent ces formules.

En réalité, la chose est loin d'être aussi simple. Reconnaître dans les formules tripartites des textes trinitaires, c'est affirmer que le Père, le Christ et l'Esprit sont, en saint Paul, divins et autonomes.

Que Paul affirme l'autonomie et la divinité du Père et du Christ, toute exégèse sérieuse l'établit sans difficulté excessive. Un exégète radical, comme Bultmann, reconnaît que Paul enseigne la divinité et l'autonomie du Christ. Bultmann, il est vrai, explique cette croyance de l'apôtre à la divinité du Christ par recours à sa mentalité mythologique : mais peu importe ici.

Pour l'Esprit, il n'en va pas de même. Qu'il soit du « monde de Dieu », en saint Paul, la chose est évidente ; qu'il soit personnel, c'est-à-dire autre qu'un attribut divin, voilà qui paraît presque impossible à établir en partant de la seule analyse des textes pauliniens.

Dire que les « formules tripartites » sont des « formules trinitaires », c'est donc s'accorder *a priori* l'autonomie de l'Esprit, au même titre que celles du Père et du Christ. La plupart des exégètes se refusent à cette pétition de principe. Ils choisissent une voie rude et sans consolation : rechercher les critères qui, dans tel cas, établissent qu'on a affaire à l'Esprit personnel. Ce travail achevé, ils déterminent quelles sont les formules tripartites méritant le nom de « formules trinitaires ». Voici une conséquence de ce gros labeur. On dénombre près d'une quarantaine de formules tripartites dans le « corpus paulinien » : tel exégète accorde que quatre d'entre elles sont trinitaires, tel autre deux, tel autre aucune (et nous nous gardons de citer toutes les options intermédiaires pour ne point être à charge au lecteur).

N'existe-t-il pas une méthode moins onéreuse ?

Elle existe et elle est très simple : il suffit tout bonnement d'analyser les formules tripartites, sans se poser au préalable la question de l'autonomie de l'Esprit. Cette question, si on veut la résoudre en elle-même, indépendamment de l'étude des formules tripartites, est, à notre avis, insoluble. Sa solution est un résultat de l'exégèse des formules tripartites prises en leur ensemble, et non point son présupposé. Mais précisons ce que nous entendons par formule tripartite : ce n'est pas la juxtaposition des trois, le Père, le Christ et l'Esprit. Une formule est tripartite quand, dans celle-ci, il y a mise en relation du Père, du Christ et de l'Esprit, soit directement entre eux, soit dans leur concours à une même œuvre.

Nous n'avons point l'ambition d'étudier toutes les formules qui répondent à cette définition. Leur nombre a moins d'importance que la diversité des contextes dans lesquelles elles apparaissent. Ceci est significatif : un grand nombre de faits ou de réalités chrétiennes s'ordonnent à un Dieu qui agit d'une façon « tripartite ». C'est pour mettre en pleine lumière ce fait que nous avons choisi d'analyser quelques formules prises dans différents contextes. Leur exégèse achevée, nous donnerons un aperçu de la doctrine qui en découle. Nous suivons, cela va sans dire, l'ordre chronologique des écrits de saint Paul.



EXÉGÈSE DE QUELQUES FORMULES TRIPARTITES.

Les épîtres aux Thessaloniens ne contiennent aucune formule tripartite qui soit reconnaissable avec certitude. Celles aux Corinthiens, par contre, en possèdent un nombre relativement élevé : nous analysons les trois formules les plus caractéristiques : *1 Cor.*, 2, 7 sq. ; *2 Cor.*, 12, 4-6 ; *2 Cor.*, 13, 13.

1 Cor., 2, 7 sq.

v. 7... ce dont nous parlons (au contraire), c'est d'une sagesse divine, mystérieuse et demeurée cachée, celle que, dès avant les

siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire v. 8 celle qu'aucun des Princes de ce monde n'a connue — s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire. — v. 9 mais comme il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce à quoi le cœur de l'homme n'a pas songé, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. v. 10. Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit ; l'Esprit en effet pénètre tout, jusqu'aux profondeurs divines. v. 11. Quel est l'homme, certes, qui connaît les secrets de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même nul ne connaît les secrets de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. v. 12. Or nous n'avons pas reçu nous l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits.

Les Corinthiens se targuent de sagesse ; Paul, lui, ne connaît qu'une seule vraie sagesse, celle de Dieu : elle est folie, mais cette folie est plus sage que la sagesse des hommes. Cette Sagesse, c'est le Christ (1, 25), le Christ crucifié, sagesse cachée que par avance Dieu a destinée à notre gloire ; sagesse méconnue des Princes de ce monde : et ils ont crucifié le Seigneur ; sagesse qui est révélation : l'homme ne saurait y accéder seul. Il y faut l'Esprit de Dieu. Tel est le contexte.

Que fait l'apôtre ? Il prend occasion de la puérile vanité des Corinthiens pour affirmer que le christianisme aussi est une sagesse, et au vrai, la seule qui puisse y prétendre sans mensonge. L'objet propre de ce chapitre est bien la sagesse : le thème de la révélation est introduit par la qualité même de cette sagesse : elle appartient à Dieu, elle est cachée en Dieu ; elle est le Christ, le Seigneur de la Gloire crucifié. Voilà son statut objectif, pourrait-on dire. Mais pour que l'homme s'approprie, ou reconnaisse cette sagesse divine dans le Christ crucifié, il est nécessaire que l'Esprit de Dieu la lui révèle : seul cet Esprit a accès aux secrets de Dieu, et par cet Esprit l'homme qui l'a reçu. Voilà le statut subjectif de cette sagesse, pourrait-on commenter.

A l'origine de cette sagesse, il y a Dieu (et Dieu, chez saint Paul, c'est Dieu le Père). Cette sagesse se révèle objectivement dans le Christ, mais l'homme ne la recon-

nait pour telle que dans l'Esprit de Dieu : telle est la doctrine de ce schème. Nous avons donc trois Acteurs (ce terme est purement descriptif : il ne préjuge pas l'autonomie de l'Esprit) qui concourent à une même œuvre de sagesse : le Père qui forme un propos de sagesse, le Christ qui le réalise, et l'Esprit de Dieu qui le révèle.

Paul insiste sur la révélation : il entend bien établir que cette sagesse est un mystère appartenant à Dieu et que l'homme est incapable d'y atteindre par lui-même, si Dieu ne lui fait connaître son dessein secret. L'Écriture l'atteste. (v. 9). De ce fait, aucune ambiguïté n'est possible sur l'appartenance de l'Esprit au monde divin. Sinon, l'argumentation serait inintelligible. Mais de ce seul texte, on ne saurait conclure que l'Esprit est un être autonome à l'égal du Christ et de Dieu : l'esprit de l'homme n'est pas un autre que l'homme. Comparaison n'est pas raison, certes. C'est pourquoi les versets ni n'affirment, ni ne nient l'autonomie de l'Esprit. Au v. 12, la formule : « l'Esprit qui vient de Dieu », ne dit pas que l'Esprit procède de Dieu au sein même de Dieu : l'apôtre envisage la relation de l'Esprit à Dieu dans la mesure où il est un don fait au chrétien (2, 12).

Terminons par une remarque : on peut admirer l'aisance avec laquelle l'apôtre coule sa formule tripartite dans l'idée centrale, celle de Sagesse. On serait presque tenté d'oublier que saint Paul fait un exposé sur la Sagesse chrétienne et non sur Dieu le Père, le Christ et l'Esprit.

I Cor., 12, 4-6.

Nous sommes dans un contexte tout différent : l'apôtre parle des charismes, dons assez impressionnants que l'Esprit de Dieu distribuait aux chrétiens en vue de l'édification de la Communauté. En fait, à Corinthe, le caractère étrange de certains de ces dons, et parce qu'étrange, davantage prisés des Corinthiens, avait pour effet de jeter le trouble dans la jeune Eglise et d'y introduire un désordre fâcheux. L'apôtre les rappelle à l'unité : en effet,

v. 4 il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit ;

v. 5 diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ;

v. 6 diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous...

Saint Paul énumère les divers dons spirituels dont l'Esprit est l'auteur, puis conclut :

v. 11 tout cela, c'est le seul et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier, comme il l'entend.

Le but de l'apôtre est de faire comprendre aux Corinthiens que l'œuvre de Dieu n'est pas une œuvre de discorde, malgré la diversité des dons. Car ces dons ont une source unique : l'Esprit qui les opère et les distribue comme il veut (12, 11). Cette diversité même concourt à l'unité : ainsi la pluralité des membres dans un corps ne nuit en rien à l'unité de ce corps, bien au contraire (12, 12). Dans les v. 5 et 6, la diversité des fonctions et des opérations est introduite pour renforcer l'argumentation : elles aussi ont une source unique. Bien plus, ces trois réalités elles-mêmes : charismes, fonctions et opérations, s'originent à un principe unique : le Dieu qui opère tout en tous. Au fond, c'est l'insistance sur l'unité des principes qui conduit Paul à l'énumération des fonctions et des opérations à la suite des charismes. Leur cas ne fait pas exception : comme les fonctions et les opérations, ils dérivent d'un principe unique, et finalement ces principes, l'Esprit et le Seigneur, conduisent à une unité supérieure : le Dieu qui opère tout en tous. Face à la diversité des effets : charismes, fonctions, opérations, il y a des principes qui les nouent dans une unité ; de ces principes divers, il y a unité dans le Dieu qui opère tout en tous. Paul affirme une source unique à l'origine de tout. Il y a là une confession très ferme de monothéisme. L'Esprit et le Seigneur sont nettement mis dans la dépendance de Dieu (qui est Dieu le Père).

Ce texte appelle d'autres réflexions : l'Esprit y est personnifié (12, 11) : il distribue ses dons selon son bon plaisir. Cette autonomie de l'Esprit en 12, 11 rend plus intelligible le tripartisme de 12, 4-6 : si l'Esprit ne se dis-

tingue pas de Dieu le Père au même titre que le Seigneur, une telle énumération se justifie malaisément. Cependant, la personnification suffit à la justifier et personnification ne signifie pas nécessairement « personne ». Paul ne craint point les personnifications : le péché, la mort, etc... agissent chez lui comme des forces personnelles. La question reste donc ouverte.

On peut cependant interroger le texte sur les relations qu'il suppose entre l'Esprit, le Seigneur et Dieu. Ici ce qui préoccupe l'apôtre, c'est la vie chrétienne, et c'est aux principes d'activités chrétiennes qu'il aperçoit trois Acteurs. Dans cette action à l'égard des chrétiens, l'apôtre met une réelle dépendance de l'Esprit et du Seigneur à l'égard de Dieu. Dire qu'il met cette dépendance au sein de Dieu, ce serait sortir du contexte. Paul ne songe guère à accorder son monothéisme avec la confession de trois principes d'activités, à moins que la dépendance de l'Esprit et du Seigneur à l'égard de Dieu, dans ces activités mêmes, ne trahisse ce souci. De toutes façons, la solution se situe au plan où se pose la question : elle est « fonctionnelle »¹.

2 Cor., 13, 13.

« La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous ».

Ce souhait final de l'épître est peut-être l'écho d'une formule liturgique. Elle diffère profondément des deux précédents schèmes tripartites que nous avons analysés. Ces derniers décrivaient le rôle respectif des trois Acteurs dans un contexte donné. Ici, l'apôtre attribue aux Acteurs divins un bien de salut : la grâce au Christ, l'amour au Père, la communion à l'Esprit. Cette bénédiction n'en demeure pas moins une expression fonctionnelle : elle

1. Nous signifions par ce terme ce qui se rapporte à Dieu-Trinité envisagé dans son agir à l'égard de l'homme ; pour qualifier ce qui a relation à Dieu-Trinité envisagé en Lui-même, dans l'intimité de son mystère, nous utiliserons le vocable : « théologique ».

juxtapose le Christ, Dieu le Père et l'Esprit, sans définir les liens qui les relient. Ce n'est donc pas une formule trinitaire au sens où l'entendront les conciles ; ce n'est pas non plus une description du dessein salvifique de Dieu : l'énumération des Acteurs ne se fait ni selon l'ordre historique de la révélation, ni selon l'ordre logique. Rien n'interdit de penser que l'ordre adopté est psychologique, l'amour du Père se révélant à nous dans la grâce du Christ et fructifiant en communion fraternelle par le don de l'Esprit. D'ailleurs, cette négligence dans l'ordre d'énumération des Acteurs (en *I Cor.*, 12, 4 sq., l'ordre est le suivant : Esprit, Seigneur, Dieu le Père) est précieuse. Certains exégètes ont voulu voir dans cette inégalité de traitement dans l'énumération un signe de l'inégalité théorique des Acteurs divins. Avec infiniment plus de raison, c'est la conclusion inverse qui découle de ce fait. Que l'apôtre mette le Christ ou l'Esprit avant Dieu le Père, dans quelques formules, que, dans d'autres textes, le Père soit nommé le premier, suggère qu'ils se situent au même plan.

Mais, dans cette bénédiction, l'égalité est envisagée d'une manière « fonctionnelle » : les biens salvifiques dont Paul souhaite l'obtention à ses fidèles, ont leur source première en Dieu ; ce qui construit l'unité de cette formule tripartite, c'est que ces biens salvifiques qui relèvent de Dieu seul, se répartissent entre trois Acteurs dans le souhait qu'il est fait aux Corinthiens d'en être l'objet.

Dans l'analyse ci-dessus, nous avons sans doute donné au lecteur l'impression que dans cette bénédiction nous acceptions l'autonomie de l'Esprit. Il nous faut introduire quelques réserves. En *I Cor.*, 12, 11, nous avons constaté que l'apôtre personnifie l'Esprit. Qu'ici, dans un souhait terminal, saint Paul situe l'Esprit apparemment sur le même plan que le Christ et le Père laisse entendre qu'il accorde une importance réelle à cette personnification. Cette seule bénédiction ne prouve pas l'autonomie de l'Esprit : elle est cependant un indice en sa faveur.

Résumons : ce verset ne dit rien des relations des Acteurs entre eux ; il se contente de répartir les biens qui assurent le salut de l'homme entre le Christ, le Père et l'Esprit.



Nous passons à un autre groupe d'épîtres, Galates et Romains. Des nombreuses formules que présentent ces écrits nous retenons *Gal.*, 4, 4-6 ; *Rom.*, 5, 1-5 ; *Rom.*, 8. C'est la diversité même des contextes dans lesquels apparaît le schème tripartite qui oriente notre choix : nous visons à donner une preuve quasi expérimentale de l'amplitude d'application de ce schème.

Gal., 4, 4-6.

L'épître aux Galates nous révèle une des crises judaïsantes de l'Eglise primitive : les chrétiens sont-ils soumis à la Loi ? Les judaïsants de Galatie le laissent entendre. Mais alors, c'est la Loi qui sauve et le Christ est mort pour rien : le salut n'est pas pure grâce. L'apôtre entre avec fougue dans le débat entre la Loi et la foi : il y va de l'essence du christianisme. Les fidèles, en effet, ne sont pas les esclaves de la Loi, mais les enfants de la Promesse, faite à Abraham : la Loi n'eut qu'une fin pédagogique (3, 24-25). Le temps fixé par Dieu pour la cessation de toute tutelle est accompli (4, 1-4), car,

4, v. 4... quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père.

Le mot-clef de ce texte est le terme « envoyer ». Le mot grec employé signifie, semble-t-il, « détacher quelqu'un d'auprès de soi pour une mission ». Evidemment, il ne faut pas trop insister sur ce sens au point d'y entendre en premier lieu la « procession éternelle ». Le v. 4 souligne la mission du Fils dans le monde : il est possible que l'apôtre introduise ici le terme « Fils » pour souligner

l'importance de cette mission du Christ auprès des hommes et la leur recommander. Ce verset indique aussi le but de cette mission : libérer les hommes de la loi et en faire des fils de Dieu. Si saint Paul ne s'occupe pas directement de la préexistence du Fils à sa mission dans le monde, il la suppose positivement.

Une seconde mission prouve que notre filiation est réelle : Dieu nous envoie l'Esprit de son Fils et cet Esprit témoigne au cœur du chrétien qu'il est fils.

Dans ce passage, l'apôtre suggère donc clairement un parallélisme entre l'envoi du Fils et l'envoi de l'Esprit : le premier accomplit une œuvre visible ; le second témoigne intérieurement de cette œuvre. Paul met une relation entre l'Esprit et le Fils : cet Esprit n'est pas n'importe lequel ; il est celui du Fils. Cette appellation est ici exigée par la fin poursuivie : déclarer notre filiation. L'Esprit est le principe vital qui nous transforme en l'image du Fils. Dans la Genèse, Dieu nous crée en son image et ressemblance par l'insufflation de son Esprit ; pour nous recréer à la ressemblance de son Fils, il envoie en nos cœurs l'Esprit de celui-ci. Il faut noter que c'est Dieu le Père qui envoie l'Esprit de son Fils.

Dans ce texte, nous reconnaissons donc le même processus de pensée que celui présenté par les formules étudiées plus haut. L'initiative de Dieu est fortement soulignée : il envoie son Fils, il envoie l'Esprit de son Fils. Ce Fils réalise sur terre une œuvre objective qui a pour fin la libération de la Loi et la réception de l'adoption. Ce labeur objectif du Fils devient propriété subjective de l'homme par l'envoi de l'Esprit : c'est alors en toute vérité que le chrétien peut dire à Dieu : Père. La précision que ce texte apporte est l'appartenance de l'Esprit au Fils, sans cesser de demeurer dans la dépendance du Père. Mais cette formule, comme les précédentes, reste une expression « fonctionnelle » : il est question de l'agir salvifique de Dieu à l'égard de l'homme. Ce fait explique que l'apôtre puisse parler de la prière de l'Esprit. On a, en effet,

objecté qu'il ne convient pas à l'Esprit-Saint de prier, mais à l'esprit participé. C'est là s'engager dans des distinctions dont saint Paul ne fait pas usage. De plus, l'apôtre n'envisageant pas directement la vie au sein de la Trinité, la prière de l'Esprit n'offre pas de difficulté. Paul décrit le rôle de l'Esprit à notre égard. Laissons à ce mot « Esprit » ses significations multiples. Les formules de l'épître aux Romains vont nous montrer qu'elles ont un centre les coordonnant.

Dans l'épître aux Romains, l'apôtre reprend d'une façon réfléchie et plus modérée le thème de celle des Galates : la justification par la foi.

Rom., 5, 1-5.

« Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ, lui qui a donné d'avoir accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu... v 5 l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné... »

La pensée de l'apôtre est claire. La conséquence de la justification par la foi, c'est la paix avec Dieu, obtenue par la médiation du Christ (*cf.* 5, 7 à 11). Le Christ en nous réconciliant avec Dieu le Père a détruit l'inimitié ; il nous a placés dans l'amitié de Dieu. La grâce (v. 2) est cette réconciliation : nous sommes dès à présent au nombre des familiers de Dieu. Pourtant le dessein divin n'est pas encore pleinement manifesté : il reste place pour l'espérance. Espérer ce qu'on voit, ce n'est plus espérer. Quelle est cette gloire de Dieu qui est objet d'espérance, selon ce texte ?

Dans la promesse vétéro-testamentaire, on s'arrête avec prédilection à la vision de la « gloire » de Yahweh (*Lév.*, 9, 6 ; *Is.*, 35, 2 ; 66, 18, etc.). Le nouveau Testament insiste davantage sur la participation de l'homme à cette gloire. La résurrection du Christ est cause de ce déplacement d'accent : les croyants auront part à la gloire du Christ ressuscité (*Ph.*, 3, 21 ; *Col.*, 3, 4 ; *Rom.*, 8, 17).

La gloire est l'accord visible entre l'être dans sa réalité et l'apparence de cet être ; la résurrection est un « dévoilement » de ce qu'est l'être chrétien. La participation à la gloire de Dieu, qui se révèle dans le Christ, est donc un moment de l'œuvre salvifique : il y a liaison causale et parallélisme entre la Résurrection du Christ, sa vie nouvelle et la résurrection des croyants, leur vie nouvelle. Cela n'est pas encore manifesté, et c'est pourquoi le fidèle vit dans l'espérance.

Cette espérance se fonde sur une certitude : l'amour de Dieu. Dieu le Père prouve la réalité de son amour de deux façons : d'abord par le don de son Fils, qui meurt pour des impies (5, 8), puis par le don de l'Esprit, gage de cet amour, car première réalisation de la promesse de gloire.

Nous sommes en présence du schème tripartite qui désormais nous est familier. Ce texte de saint Paul relie les trois vertus théologiques aux Acteurs divins ; cette liaison est amenée de telle façon qu'elle n'estompe pas les rôles propres à chacun d'eux, au contraire elle les souligne. Nous aurons occasion de revenir sur ce point.

Rom., 8.

Nous choisissons ce chapitre car il apporte diverses précisions sur la conception paulinienne de l'Esprit. En outre, dans ce chapitre, où l'apôtre décrit la vie du chrétien justifié, apparaît constamment le thème tripartite : la vie du chrétien justifié, vie selon l'Esprit, est œuvre du Père, du Christ et de l'Esprit. Qu'on en juge par quelques versets que nous citons comme au hasard :

« v. 9 Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas... v. 11 Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit... »

Il faudrait ajouter les versets 14 à 18, 26 à 31. Ce chapitre huitième attire aussi l'attention sur les nombreux

sens du terme « esprit ». L'apôtre distingue fort bien notre « esprit » de ce qu'il nomme l'Esprit lui-même, « l'Esprit en personne » serait-on tenté de traduire (8, 16). En 8, 26 « pareillement l'Esprit vient au secours de notre faiblesse, car nous ne savons que demander pour prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables... » Il faut interpréter le premier Esprit dont il est fait mention en fonction de l'expression « l'Esprit lui-même » : le sens est suffisamment déterminé par le verbe dont « l'Esprit lui-même » est le sujet : intercéder. Le terme grec qu'emploie l'apôtre signifie « s'adresser à quelqu'un au sujet d'une tierce personne, soit en mauvaise part, d'où le sens de « se plaindre, accuser », soit en bonne part, d'où « intercéder, solliciter, requête d'une personne autorisée plaidant le droit d'un protégé ». On reconnaît là le rôle du Paraclet de I Jo., 2, 1 et Hebr., 6, 18 : c'est l'avocat, le défenseur, celui qui assiste ses disciples et prend leur cause en main. Or, en 8, 34, c'est le Christ qui intercède : l'apôtre recourt au même verbe grec pour exprimer l'idée de l'intercession du Christ et pour affirmer celle de l'Esprit. L'intercession est donc une prérogative et du Christ et de l'Esprit.

Comment l'Esprit s'acquitte-t-il de cette mission ? en portant secours à notre faiblesse, dit saint Paul, et au v. 26, il songe à l'incapacité dans laquelle nous sommes de prier selon le cœur de Dieu, si l'Esprit ne nous aide. Le verbe grec que l'apôtre utilise pour décrire ce secours de l'Esprit (8, 26) est dans les LXX exclusivement réservé à l'action de Yahweh (*Ps.*, 78, 22 ; 17, 36 ; 19, 3 ; 41, 10 ; 78, 27 ; *Is.*, 41, 8 etc...) Bref, dans ces versets des Romains l'action de l'Esprit est définie avec les termes qui servent à caractériser celle du Christ et de Dieu. Toutefois cette action de l'Esprit n'en demeure pas moins purement intérieure, comme le suggère tout le contexte du chapitre huitième, et le passage parallèle de l'épître aux Galates sur l'Esprit d'adoption qui nous donne d'invoquer Dieu comme notre Père (*Gal.*, 4, 6).

Que conclure des deux passages que nous venons d'analyser dans l'épître aux Romains ? On lit dans cette épître un schème « fonctionnel » identique de l'activité de Dieu Père, Fils et Esprit, à l'égard de l'homme. Le dessein salvifique, auquel prennent différemment part le Père, le Christ et l'Esprit, est entièrement dû à l'initiative du Père, à son amour : nous destinant à reproduire l'image de son Fils, il nous donne l'Esprit de ce Fils. L'amour du Père se manifeste d'abord dans le don même de ce Fils qui se livre à la mort ; le don de l'Esprit aux fidèles est une conséquence de ce grand acte salvifique accompli par le Christ une fois pour toutes. Dieu le Père choisit, justifie, glorifie, mais il le fait dans le Christ, qui par sa rédemption, nous a obtenu l'Esprit, réalisation anticipée de la gloire définitive. L'apôtre s'en tient au schème fonctionnel, sous-jacent à toutes les formules tripartites que nous avons étudiées : l'amour du Père manifesté dans l'œuvre rédemptrice de Jésus trouve un premier achèvement dans le don de l'Esprit, gage de la gloire à venir. Le prologue de l'épître aux Ephésiens développe ce thème d'une façon grandiose.

Ephés., 1, 3-15.

Cette hymne est la conclusion naturelle d'une étude des formules tripartites : elle reprend leur intention fondamentale, intention que la multiplicité des contextes pourrait nous dérober : le dessein salvifique de Dieu à l'égard de l'homme se révèle dans l'action de trois Acteurs divins. A dire vrai, le but premier de cet hymne n'est pas « trinitaire » : il est une louange à Dieu le Père pour son dessein de salut ; il énumère six bienfaits procédant de la bonté de Dieu et ayant pour fin sa gloire. Toute l'œuvre de salut part de Dieu et retourne à Dieu. Le salut a pour origine l'amour gratuit de Dieu le Père, son bon plaisir : l'apôtre accumule les termes qui désignent cette liberté bienveillante de Dieu : « il a élu, dans l'amour » (1, 4)... « il détermine par avance, selon le bon plaisir de sa volonté

(1, 5) ;... pour la louange de gloire de la grâce dont il nous a gratifié » (1, 6), etc. Il se plaît à scander son hymne du refrain « pour Lui » ; « pour la louange de sa gloire. » 1, 5 ; 1, 6 ; 1, 11 ; 1, 14.

Ce Dieu, qui est l'auteur de tout et auquel tout retourne, est Dieu le Père ; et un des bienfaits du Père est de nous conférer l'adoption filiale par son Bien-Aimé, le Christ. Cette adoption, le Christ nous l'acquiert par l'œuvre de sa Rédemption. Nous sommes un peuple d'esclaves : il faut nous racheter pour nous introduire dans la condition des fils. Le Christ Sauveur est, de par la volonté de Dieu le Père, le Chef du monde créé : Dieu veut tout soumettre au Christ. Le Christ est premier en tout, et dans l'ordre de la création et dans l'ordre de la recreation. L'élection se fait en Lui, celle du peuple juif, celle des Gentils. Cette Eglise des Gentils qui crut à l'audition de la Parole, Dieu la marqua du sceau de son Esprit : Et voici introduit le troisième Acteur de l'œuvre du salut. C'est l'Esprit qui a parlé par les prophètes ; c'est l'Esprit qui dans la possession qu'il prend des chrétiens inaugure la réalisation de la Promesse ; c'est l'Esprit le gage et aussi l'agent de son accomplissement total.

Tous ces thèmes nous sont désormais familiers. Si l'on excepte la Primauté universelle du Christ, que Paul amorce dans l'épître aux Colossiens, l'initiative de Dieu le Père dans son amour, son dessein de salut, l'œuvre du Christ et le don de l'Esprit ne sont pas nouveaux. Ils sont développés maintes et maintes fois dans les écrits antérieurs. Mais ici, ils sont rassemblés dans la vision d'ensemble du dessein de salut. Le tracé de ce plan, dont la trame trinitaire ne saurait échapper, explique la conclusion qui fut nôtre à la fin de l'analyse de chaque formule tripartite. Nous avons caractérisé d'un mot la doctrine sur les trois Acteurs divins que supposaient les schèmes : elle est « fonctionnelle ». Ici, dans le déroulement complet du plan de salut, Paul inscrit le schème tripartite : il décrit l'agir de

Dieu envers l'homme ; cet agir se révèle initiative dans l'élection et l'amour par Dieu le Père ; il se manifeste rédemption et récapitulation dans son Fils Jésus-Christ ; il se réalise anticipation de la Gloire promise dans le don de l'Esprit. Certes, dans cette œuvre, l'apôtre marque une dépendance entre les auteurs de notre salut : le Père est à l'origine de tout, et tout retourne à lui en gloire ; le don de l'Esprit est en dépendance de l'œuvre du Christ. Mais qui ne voit que cette dépendance, l'apôtre la situe directement dans l'œuvre même de salut ? Dans cette hymne, il n'envisage pas la vie au sein même de Dieu. Cette hymne, qui résume l'intention fondamentale de toutes les formules tripartites, justifie donc les conclusions auxquelles l'analyse de chacune d'entre elles nous avait conduits.



LA DOCTRINE TRINITAIRE DE SAINT PAUL.

Quelles réflexions suggère l'analyse de ces formules tripartites ? Leur exégèse manifeste l'importance du schème tripartite : c'est là dirions-nous une constatation quasi expérimentale. Ce n'est pas le nombre relativement élevé de ces formules qui impose ce constat : c'est la diversité des contextes dans lequel s'inscrit le schème. Les formules analysées plus haut ne donnent d'ailleurs qu'un aperçu amoindri de ce fait. Si on élargit l'enquête à toutes les formules, on ne résiste pas à l'impression d'universalité de l'utilisation du schème : sanctification, sagesse, révélation, charismes, unité, baptême, Eglise, et le dessein de salut pris en toute son extension s'y coulent naturellement : Dieu dans toutes ses actions pour l'homme se révèle trois Acteurs.

Et ce thème d'application universelle, pas une seule fois l'apôtre ne le prend pour objet de sa réflexion.

Voilà qui soulève une question délicate. Car c'est dire que l'apôtre considère les Acteurs divins dans leurs relations à l'homme, et non en eux-mêmes. C'est ce que nous

nous sommes permis d'appeler un point de vue fonctionnel, le seul que nous ait manifesté l'exégèse des formules choisies.

Mais dans le langage de nos catéchismes, la Trinité ne désigne-t-elle pas Dieu en Lui-même, dans l'intimité de son Mystère, indépendamment de son action à l'égard de l'homme ? Le Dieu des chrétiens n'est-il pas en Lui-même, Père, Fils, Esprit, tripersonnel : tripersonnalité qui ne nuit en rien à son unité. Le monothéisme chrétien est aussi rigoureux que le monothéisme juif, dont il est l'authentique héritier. Un Dieu unique, le Dieu vivant, qui est Trois Personnes, Père, Fils et Esprit : telle est la foi de l'Eglise. C'est là un point de vue « théologique », selon l'acceptation que nous donnons à ce mot.

Il nous faut franchement aborder la question : les formules tripartites, qui apparemment s'en tiennent à l'aspect fonctionnel du Mystère, contiennent-elles la révélation du Mystère intime de Dieu, c'est-à-dire conduisent-elles à la Trinité « théologique » ?

Question subtile, penseront plusieurs, et de nature à meubler les loisirs des théologiens. Question prématurée, songeront certains : rien n'ayant encore été décidé sur l'autonomie ou personnalité de l'Esprit.

Question subtile, si l'on veut, mais question nécessaire : de sa solution dépend la juste intelligence de la doctrine trinitaire de l'apôtre, et, à la vérité, l'éluder, c'est ne rien dire de cette doctrine : la Trinité, c'est finalement Dieu dans son mystère intime.

Question prématurée ? Non : pour le moment, il nous suffit d'avoir la certitude que saint Paul personnifie l'Esprit. Nous verrons plus loin quelle est la portée réelle de cette personnification. Ce qui serait prématuré, ce serait de choisir dès maintenant entre personne « réelle » et personne « fictive ». La personnification nous autorise à traiter le sujet comme si l'Esprit était « Personne ».

Question non sans actualité, peut-on ajouter. M. Cul-

Imann, avons-nous dit au début de cet article, pense que le passage de la « confession de type christologique à la confession de type trinitaire » a été un gauchissement. La solution de la question que nous posons va établir la gratuité de cette assertion.

La réponse à cette question, trinité « fonctionnelle » et trinité « théologique » dépend des relations établies par l'Apôtre entre les biens de salut appropriés aux Acteurs divins, leurs rôles dans les schèmes tripartites, leurs noms, et le Mystère intime de Dieu.

1. *Les biens de salut et les Acteurs divins.*

Pour faire bref, nous limitons notre enquête à un seul groupe ternaire : celui des trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité. Que constate-t-on ? Une extrême variation et une souplesse déconcertante dans le rattachement de ces biens salvifiques aux Acteurs divins. A première vue, Paul approprie ces trois vertus théologiques à n'importe lequel d'entre eux, et arbitrairement. A un regard plus attentif, il apparaît que cette mobilité dans l'attribution n'est pas gratuite : elle a une raison.

L'apôtre veut-il faire entendre que le salut est pure grâce, qu'il relève du bon plaisir de Dieu le Père, il lui attribue la « charité » : l'amour du Père est l'origine de toute l'œuvre de salut. L'apôtre s'arrête-t-il à la manifestation de cet amour, à son témoignage, la charité devient alors celle du Fils : c'est par amour que le Christ a accompli son œuvre rédemptrice.

Nous discernons un processus analogue pour la foi : son objet est soit le Père, soit l'Évangile de son Fils Jésus-Christ.

En un mot, quand l'apôtre attribue les biens de salut au Père ou au Christ, il a en vue l'ordre objectif du salut. Par contre, tourne-t-il son attention vers le chrétien, au principe, à la source de sa foi, de son amour, de son espé-

rance, il voit l'Esprit : ces vertus sont des fruits de l'Esprit. Nous sommes alors dans l'ordre subjectif du salut.

Ajoutons un mot sur l'espérance : certains prétendent que l'apôtre la rattache uniquement à l'Esprit. C'est là ne pas tenir compte de l'ensemble des textes, et se laisser hypnotiser par les appellations de l'Esprit : arrhes, prémices... En réalité, l'espérance s'appuie sur la promesse de Dieu le Père, il est le Dieu fidèle ; le Dieu de l'espérance nous dit l'apôtre en *Rom.*, 15, 13. Fort de cette promesse, le chrétien attend la gloire manifestée en Jésus ressuscité. Le chrétien n'est pas seulement quelqu'un qui attend, il est aussi quelqu'un qui possède : le salut est inauguré, la promesse est partiellement honorée ; le chrétien a un gage et c'est l'Esprit de la Promesse, celui par qui Dieu a ressuscité Jésus, Esprit qui nous est donné, source de notre vie nouvelle dans le Christ et germe de notre propre résurrection. On retrouve analogiquement le même mouvement que pour la foi et l'amour : un statut objectif, puis une source subjective au cœur du chrétien.

A notre avis, il est vain de vouloir passer directement d'un bien de salut à l'Acteur divin auquel il est rattaché : le principe de l'appropriation du bien salvifique à l'Acteur n'est pas ce bien lui-même, mais le rôle de l'Acteur divin : dans tel cas donné, le rôle de l'Acteur divin sera mis en relief par l'attribution de tel bien salvifique. Nous abordons ainsi la seconde question : le rôle de l'Acteur divin.

2. *Le rôle des Acteurs divins.*

L'analyse des formules tripartites montre que le rôle des Acteurs divins est bien défini. A l'origine de l'œuvre du salut, de toute initiative bienveillante, il y a Dieu le Père. De toute éternité, il élabore son dessein salvifique : il crée, il choisit les élus, les appelle, il est le terme de la foi et de la conversion, il promet et tient fidélité, il veut notre sanctification. Origine, il est aussi la fin : création et

recréation sont pour la louange de sa gloire ; le Christ lui remet le Royaume et lui fait sa soumission propre.

Ce dessein de salut, le Père le réalise en envoyant son Fils. Ce Fils récapitule tout le propos divin ; il sauve le monde par sa croix, le réconcilie à Dieu son Père, s'acquiert des frères adoptifs, leur donne de partager sa gloire filiale.

Ce dessein de salut, Dieu le Père l'achève par l'envoi de son Esprit, qui est l'Esprit de son Fils. Il est le don de Dieu, le salut anticipé, le gage de la réalisation plénière de la Promesse, la source de la conformité au Christ ; il est Celui qui préside efficacement au retour de l'homme à Dieu le Père dans la ressemblance de son Fils.

Tel est le thème constant des schèmes tripartites : un Premier, Dieu le Père : il conduit toutes choses et achemine tout à sa Gloire. Un Second, Dieu le Fils, Jésus-Christ : il est le Sauveur par son œuvre rédemptrice ; il acquiert aux hommes le salut qui est l'entrée dans la gloire de Dieu le Père. Un Troisième, Dieu le Saint-Esprit : il approprie à l'homme le salut acquis par le Christ ; il donne à l'homme d'agir divinement et de se tenir en attitude filiale devant Dieu le Père.

Il faut ici écarter une objection : souvent, semble-t-il, l'apôtre confond et identifie les rôles du Christ et de l'Esprit. Rien de plus facile à dresser que la liste des formulations identiques de leurs activités. En réalité, sous des expressions identiques, saint Paul vise des aspects divers : ce qui le met en lumière, c'est précisément l'action des Acteurs divins décrite dans les schèmes tripartites. Grammatically, il est impossible de déceler une différence de sens entre « dans l'Esprit » et « dans le Christ ». Nous n'insistons pas : il en va ici comme des attributions des biens salvifiques.

Il existe donc une chose qui ne varie jamais dans les formules tripartites, ce sont les rôles des Acteurs divins. Et ce fait est si important qu'il faut le tenir pour le principe

d'interprétation des appropriations des biens de salut à ces Acteurs et également des expressions qui paraissent confondre leurs rôles.

Ces rôles, en définitive, reviennent à signifier une liberté parfaite du Père dans l'instauration de son plan de salut ; une dépendance du Christ à l'égard de Dieu le Père : il réalise objectivement le dessein paternel, en donnant aux hommes, de par sa rédemption, de parvenir à son héritage filial ; une dépendance de l'Esprit à l'égard du Père : il est envoyé par lui pour imprimer en l'homme l'image de son Fils Jésus (il y a aussi l'indice d'une dépendance de l'Esprit à Jésus). Ces rôles, on le voit, s'articulent fortement aux noms des Trois Acteurs.

3. *Les noms des Acteurs divins.*

Les rôles invariables des Acteurs divins conduisent finalement aux noms que l'apôtre leur donne. Que signifient ces noms, Dieu le Père, Fils et Esprit ?

Dieu le Père.

L'usage paulinien désigne le plus fréquemment le Père par « Dieu », sans déterminatif. On rencontre cependant le déterminatif « Père » apposé à « Dieu ». Au vrai, les deux vocables ont valeur de déterminatif : il existe entre eux influence de sens.

Avant de la définir, une remarque de vocabulaire ne sera pas inutile. L'apôtre, pour décrire les relations de Dieu le Père et du Christ, emploie les expressions suivantes : « Dieu et son Fils », « le Père de notre Seigneur » ; il ne dit jamais « le Père et le Fils ». Voici quelle raison on peut fournir de cette singularité : « Seigneur » exprime la foi de la jeune Eglise en la divinité de Jésus. « Seigneur » (*Kyrios*) est, en effet, la traduction grecque du « Yahweh » hébraïque. « Seigneur » met également l'accent sur la relation du Christ aux fidèles : le Christ est le Seigneur de la communauté chrétienne. « Fils », au contraire, décrit le

rapport du Christ à Dieu. C'est là une donnée très simple de vocabulaire : elle témoigne que l'apôtre ne songe pas immédiatement au mystère intime de Dieu, à la condition « théologique » du Père et du Fils : dans ce cas, le couple Père-Fils eut été préférable.

Mais pourquoi l'apôtre tient-il à désigner le Père, par « Dieu », sans déterminatif ?

Le terme « Dieu » évoque la force, la puissance et la gloire du Créateur. Le vocable « Père », par contre, si on se réfère à la notion courante alors dans le judaïsme palestinien, définit la relation de Yahweh au peuple de l'Alliance. La paternité est l'attitude de Dieu à l'égard du peuple élu. L'Ancien Testament, afin d'éviter que cette paternité ne porte atteinte à la majesté divine, la lie à l'idée de Seigneurie. Dans les épîtres de saint Paul, le déterminatif « Dieu », sauvegardant suffisamment cette transcendance, le titre de Seigneur s'applique ordinairement au Christ. Bien plus, la « paternité » n'évoque plus simplement une attitude de Dieu envers le Christ : celui-ci est son propre Fils. Nous y reviendrons. Elle retient néanmoins la nuance de souveraineté que lui reconnaît l'A. T. Souveraineté de Dieu le Père qui s'étend sur le Christ, elle se traduit en dépendance de la part de ce dernier. Mais, cette donnée ne doit pas être isolée d'une autre, également ferme chez l'apôtre : l'affirmation de la divinité de Jésus, non séparée de la confession de foi monothéiste. Et il faut ajouter : cette dépendance, l'apôtre ne l'envisage pas dans l'intimité de Dieu : le Seigneur dont il parle est toujours le Fils incarné. Il n'en demeure pas moins que le terme est ouvert à une signification purement « théologique » ; l'étude de son corrélatif « Fils » va nous en convaincre.

Le Fils.

Le Christ est Fils : ce terme le définit vis à vis de Dieu. Le Seigneur est avec Dieu dans un rapport de Fils à Père. L'apôtre, comme l'a montré M. Cerfaux, fait usage de ce

titre du Christ dans le dessein d'asseoir le bien-fondé ou la nature de l'intervention divine. Aussi « Fils » est-il mis en relation avec toute l'œuvre objective du salut : à la Parousie, l'apôtre décrit l'avènement du Fils (I *Th.*, 1, 9 ; *Gal.*, 1, 15 etc... on pressent la substitution à « Fils de l'homme ») ; le Fils apparaît en liaison avec la Passion (*Rom.*, 8, 32, 5, 20 etc.) : saint Paul veut alors suggérer l'amour du Père pour les hommes : il n'a pas hésité à livrer son propre Fils pour notre salut. Evidemment, Paul ne peut passer sous silence le titre de « Fils » quand il décrit la vocation des chrétiens : la filiation adoptive à l'image du Fils (*Rom.*, 8, 29 ; I *Cor.*, 1, 9). Si Fils évoque une dépendance, il suggère davantage encore une intimité (*Col.*, 1, 13 le Fils bien-aimé). Ce n'est pas n'importe quelle intimité qui puisse établir le bien-fondé de la mission du Christ. Aussi sommes-nous enclins à reconnaître dans cet usage du terme « Fils » comme titre d'authenticité de l'intervention du Christ le sens transcendant de ce mot, sa signification « théologique » : car quel fondement serait-ce à la bienveillance de l'intervention de Dieu si ce Fils n'était pas réellement « Fils » ? Puis l'apôtre sait que nous sommes des fils adoptifs par assimilation à Jésus, qu'il appelle « Fils », mais jamais « fils adoptif ». L'apôtre ne précise pas autrement. Il ne se place pas sur le plan des natures, mais il sait opposer les conditions de ce Fils (*Rom.*, 1, 3 ; *Phil.*, 2, 7). Ce n'est donc pas trahir sa pensée qu'affirmer : Jésus entretient avec Dieu une relation spéciale, à lui propre, et que la filiation exprime au mieux. On peut même dire : l'apôtre rattache l'œuvre du Christ : faire des hommes des fils adoptifs à son image à Lui, à la condition de Jésus en Dieu, sa filiation.

Est-il permis d'aller plus avant ? L'apôtre a-t-il consciemment cherché à fonder le rôle « fonctionnel » du Christ par sa condition « théologique », son « être » au sein de Dieu ?

Nous avons dit que l'œuvre salvifique du Christ se rat-

tache en dernière analyse à la filiation de Jésus et que celle-ci est manifestement ouverte à un sens « théologique ». Or, Paul, dans *Col.*, 1, 15-20, relie au « Fils » non plus seulement l'œuvre salvifique, mais également l'œuvre créatrice. Le Christ est l'« image de Dieu ».

Que veut dire l'apôtre ? En *Col.*, 1, 15, saint Paul parle du Christ dans sa préexistence, sans toutefois cesser de le considérer dans la personne historique et unique du Fils de Dieu fait homme (P. Benoît). C'est cet être concret, incarné qui est « image du Dieu invisible », en tant que dans une nature humaine et donc visible, il reflète le Dieu invisible. Dans l'antiquité, en effet, l'image signifie un « dévoilement » de l'essence, sans cesser de participer substantiellement à l'objet qu'elle manifeste. L'image est l'apparition de la réalité. Si on retient ce sens, dire que le Christ est image, n'est-ce pas affirmer d'une autre façon sa filiation ? Et que le Christ soit « image de Dieu », ne serait-ce pas qu'il l'est dans sa préexistence même ? Il semble qu'il faille comprendre ainsi : Dieu le Père engendre en Christ son image.

Cette interprétation s'appuie sur le substrat vétéro-testamentaire, principalement sur les écrits sapientiaux et en particulier sur *Prov.*, 8, 22 : « le Seigneur m'a engendré commencement de sa voie, prémices de ses œuvres ». Malheureusement, cette traduction est très discutée ; au lieu « d'engendrer », la plupart des Bibles donne « posséder ». Nous ne voulons pas ici entrer dans une discussion technique qui risquerait d'être fastidieuse. Nous pensons que la traduction « engendrer » a de bons arguments en sa faveur. Si notre opinion est fondée, on acquiert ainsi la certitude que la notion de génération n'est pas étrangère à celle de Sagesse, et à celle d'image qui lui est apparentée. On aurait aussi l'indication que l'apôtre a fait un effort pour situer l'œuvre du Christ et dans la création et dans la recreation en fonction de sa condition « théologique ». Voilà qui facilite singulièrement la tâche à qui essaie de

découvrir le lien entre l'aspect fonctionnel du mystère tel que nous le présente les formules tripartites, et son aspect « théologique ». Cette opinion sur l'image, serait-elle controuvée, reste le premier effort de l'apôtre : avoir établi le bien-fondé de l'œuvre salvifique de Jésus sur sa condition divine de Fils. Cet effort est suffisamment attesté pour soutenir que le rattachement de « l'aspect fonctionnel » à « l'aspect théologique » n'est pas étranger à la pensée de saint Paul. La doctrine paulinienne sur l'Esprit nous permettra-t-elle d'être plus affirmatif ?

L'Esprit.

C'est le troisième Acteur, dont nous n'avons pas encore décidé s'il est Personne ou simplement attribut divin personnifié. Ce terme « Esprit » a une histoire, longue et fort curieuse, dans l'Ancien Testament. Paul en est tributaire. On retrouve chez lui la notion spiritualisée des prophètes : ces derniers au VIII^e et VII^e siècles opèrent un approfondissement du vieux concept hébreux de « rouah » (esprit). L'« esprit », c'est la puissance de Dieu : ainsi *Is.*, 30, 1 ; 31, 3 oppose l'immuable vie divine dont dispose Yahweh comme l'« esprit à la chair ». Le même Isaïe revêt cet « esprit » des attributs moraux de Yahweh : il est la force de sa Sainteté. En conséquence, l'obéissance religieuse et morale devient un effet de « l'esprit » : c'est une irruption dans l'homme de la vie de Dieu. Les prophètes ont mis en lumière l'incapacité de l'homme à vivre droitement devant Dieu et à pratiquer la Loi. Une transformation du cœur est nécessaire ; sinon la fidélité est impossible. Primitivement, « l'esprit » intervenait pour le salut temporel d'Israël (*cf.* le livre des Juges) ; à présent, les auteurs sacrés voient en lui la force contre le mal qui habite l'homme. (*Is.*, 32, 15 ; 11, 9 ; *Ez.*, 36, 26) ; « l'esprit » est puissance de recreation comme à l'aurore du monde il fut puissance de création.

Le Messie, chargé de restaurer l'œuvre de Dieu, sera porteur de l'Esprit (*Is.*, 42, 1). Les sujets du royaume mes-

sianique participeront de son « Esprit ». Son effusion est promise (*Is.*, 32, 15 ; 44, 3 ; *Ez.*, 11, 9 ; 39, 29 ; *Joël* 3, 1-5). « L'Esprit » changera le cœur de pierre de l'homme en un cœur de chair (*Ez.*, 36, 26). La Pentecôte voit la réalisation de cette effusion. Elle est l'effet d'une initiative bienveillante de Dieu, qui veut se créer un peuple fidèle.

L'apôtre reprend tous ces thèmes : en réfléchissant sur les faits concrets de la vie chrétienne, il y discerne la réalisation des promesses de l'A. T.. L'Esprit est la Puissance de vie nouvelle qui travaille au cœur du peuple de Dieu et de chaque chrétien, comme il a travaillé dans le Christ pour le mener par la Résurrection à la Gloire. L'Esprit réalise le Corps et l'Image du Christ. Don de Dieu, il est le salut anticipé, germe de Résurrection et de Gloire. Il est l'Esprit de Dieu et du Fils. Est-il quelqu'un aux côtés du Christ et du Père ?

La mention constante que l'apôtre fait de l'Esprit à côté du Christ et de Dieu dans les formules tripartites, mention qu'on doit mettre en liaison avec des cas nombreux où il est personnifié, écarte la possibilité qu'il ne soit qu'un attribut de Dieu : autrement, les formules tripartites perdraient leur signification. Si l'Esprit est « Personne », ces formules prennent leur sens plénier. Pour demeurer prudent, contentons-nous de l'affirmation suivante : il n'existe aucune raison décisive de refuser la personnalité à l'Esprit ; bien plus, il existe des indices positifs en sa faveur. Ainsi ces formules tripartites sont trinitaires : elles le sont du fait même que le rôle de l'Esprit est placé sur le même plan que celui du Père et du Fils et qu'il s'insère dans les mêmes formulations.



Le passage de la confession purement christologique à la confession trinitaire fut-il un déplacement du centre de gravité de l'objet de foi, comme le pense M. Cullmann ? Notre enquête sur les formules tripartites permet une

réponse, partielle, il est vrai, notre recherche n'ayant porté que sur les écrits de l'apôtre. Mais cette réponse ne fait pas de doute. M. Cullmann accorde trop d'importance aux confessions de foi et pas assez à l'ensemble de la prédication apostolique, et des schèmes tripartites. Ces confessions n'ont pas la prétention d'être des résumés absolus de la foi : elles répondent à tel problème, dans des conditions déterminées, ce qui ne laisse pas d'influer sur leur facture. Ce n'est point à partir d'elles seulement qu'on peut se faire une juste idée du noyau de la foi chrétienne.

Davantage encore : les schèmes tripartites situent à leur vraie place les confessions christologiques : elles les insèrent dans l'ensemble du dessein salvifique de Dieu. C'est dans cet ensemble que la christologie prend sa vraie signification, et cet ensemble est toujours plus ou moins implicitement supposé (*cf.* la première formule christologique du corpus paulinien I *Th.* 1, 9 et 10). Si les confessions trinitaires assument les confessions christologiques, sans déplacer le centre de gravité de la foi, c'est que Dieu se révèle être Trois Personnes dans son action salvifique envers l'homme et que ce salut se réalise objectivement par le Christ. Nous avons constaté que la Trinité « fonctionnelle », que nous présentent les schèmes, s'ouvre à la Trinité « théologique ». Le Mystère du Christ et le Mystère de la Trinité : deux mystères liés dans leur Révélation, Dieu ayant voulu manifester quel Il est en sauvant l'homme. Ce fait explique que les Trois Personnes apparaissent toujours insérées dans l'exposition du dessein salvifique. Le symbole apostolique reprend la description de ce plan de salut, tel qu'il court dans les formules tripartites, plan trinitaire, car c'est dans ce plan que Dieu nous dit son Mystère intime. Dieu nous sauve de telle sorte qu'en nous sauvant, Il se révèle tel qu'il est : Père, Fils et Esprit.

CH. DUQUOC, O. P.

LA SAINTE TRINITÉ

SELON L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

Les anciens Pères avaient reconnu sans hésiter l'importance des données johanniques concernant la Sainte Trinité : cet évangile qui s'attachait délibérément à mieux dégager la personnalité divine de Jésus apportait aussi, et du même coup, d'importantes indications concernant sa situation par rapport au Père et à l'Esprit. La majorité des textes utilisés au cours des grandes controverses ariennes seront empruntés à l'évangile « spirituel »¹. Cependant, on ne peut dire que la majorité des critiques indépendants soient restés fidèles à cette manière de voir et il n'est pas sans intérêt de rappeler très brièvement leurs positions.

Au tournant du ^{xx}e siècle deux attitudes radicalement opposées se partagent les critiques tandis que les auteurs catholiques présentent une solution plus nuancée et plus théologique. Pour les uns, tels Holtzmann ou Loisy, le quatrième évangile est un livret de théologie et de théologie mystique, maquillé en évangile. Alors que pour les premiers disciples Jésus n'était qu'un prophète prêchant l'avènement imminent du Royaume, il serait devenu pour Paul un être céleste : le quatrième évangile n'aurait fait que pousser à bout cette conception. Fruit de l'esprit grec préoccupé de définir des essences et de s'élever, au-delà des réalités matérielles, jusqu'à leur contemplation, notre ouvrage est un exposé métaphysique concernant la divinité du Christ. « On peut dire, écrit A. Loisy, que l'humain a disparu et s'est effacé devant le divin, que la doctrine du

Verbe incarné transforme l'Évangile en un théorème théologique qui garde à peine l'apparence de l'histoire »². Ainsi donc le Christ johannique est un être divin, tout concourt à le montrer³ : on reste cependant très hésitant quant à ses rapports avec Dieu ; il appartient à la sphère divine mais de façon subordonnée. « Le Père seul, Dieu, est la source de toute essence divine : dans sa gloire immuable il est plus grand que le Verbe... et il restera plus grand que le Christ glorifié qui tiendra de lui la plénitude de son exaltation. Jean affirme aussi nettement la subordination du Fils au Père que la divinité de sa nature »⁴. Certains, étonnés par ces aspects contradictoires, iront jusqu'à distinguer deux couches littéraires et deux sources⁵.

Mais ces auteurs tout en soulignant la portée théologique de l'évangile, sacrifiaient sans hésiter sa valeur historique. On ne retrouverait ici qu'une théologie aboutissant logiquement à des positions massives, et peut-être aussi une expérience religieuse privilégiée. D'autres critiques refusèrent de s'abandonner au courant ; ils notaient une série de rapprochements et de points de contact et concluaient à la ressemblance substantielle de notre recueil avec les données synoptiques⁶. A leurs yeux, l'évangile johannique est un véritable évangile, un récit de l'histoire du salut qui se déroula sous l'impulsion de Jésus. Cette mise au point est capitale et ne pourra plus être négligée. Certes, la majorité de ces auteurs n'a qu'une compréhension purement humaine de l'histoire de Jésus : le maître galiléen ne fut qu'un prophète magnifique et on veut bien concéder qu'il eut la conscience d'être le Messie chargé d'instaurer les derniers temps ; de toute façon, il n'était qu'un homme et son union avec Dieu ne différerait pas substantiellement de celle de tous ceux qui portent le titre d'enfants de Dieu. Elle était faite d'humble disponibilité et se limitait à la connaissance et à l'amour sans impliquer une manière d'être particulière. Jésus fut un être religieux éminent, il n'est qu'un homme en face de Dieu. On sauvait l'historicité au prix du message.

Les auteurs catholiques avaient cherché une voie moyenne : appuyés sur l'ensemble du donné révélé que l'Eglise leur déclare, et préoccupés de faire loyalement œuvre historique, ils suggéraient une distinction entre les textes décrivant l'activité messianique et ceux qui exposaient la divinité de Jésus. Les premiers auraient pour objet le Verbe incarné en tant que son humanité est l'instrument de l'œuvre du salut : on place ici les textes le décrivant comme source de vie (*gratia capitis*) et ceux qui reconnaissent sa dépendance vis-à-vis du Père ; dans la seconde catégorie on groupe les textes qui envisagent l'être divin du Fils et les relations réciproques Père-Fils. On reste ainsi fidèle aux distinctions introduites par les Pères lors de la controverse arienne⁷.

La tendance des auteurs récents va à souligner l'efficacité du Christ dans l'ordre du salut tout en négligeant la question de son être même. Bultmann proclame qu'il importe seulement d'établir ce que Jésus est pour nous, non ce qu'il fut en lui-même⁸. Faut-il dire que dans ces conditions on n'accorde plus guère d'attention aux relations trinitaires elles-mêmes ? Mais pourquoi s'accrocher à cette fameuse distinction entre « être » et « agir », entre « théologie métaphysique » et « théologie fonctionnelle » ? Une telle distinction relève d'une mentalité étrangère à la tradition biblique et à saint Jean. Pour lui les deux aspects sont atteints conjointement et saisis ensemble : la puissance salvifique du Christ vient de ce qu'il est le Fils de Dieu fait homme et agissant au sein de l'humanité. On décrira son action mais elle ne s'explique qu'en fonction de l'extraordinaire personnalité divine dont elle émane. Pour qui sait voir (et c'est un don céleste), l'agir du Christ apparaît comme le fait d'un être divin. Par contre les formules qui insistent sur son être divin se relient toujours, au moins implicitement, à son agir messianique. C'est pourquoi nous ne distinguerons guère les textes qui envisageraient le Christ comme sauveur et d'autres qui le considéreraient directement et uniquement dans sa condition

divine. Toute son œuvre est messianique et toute son œuvre aussi est le fait du Fils de Dieu et peut le révéler. La divinité ne constitue pas, aux yeux de saint Jean, un étage supérieur mais fonde et dirige tout le comportement du Verbe incarné. C'est dans ces perspectives que nous allons retrouver dans toute son ampleur la doctrine trinitaire de Jean sans jamais la séparer de l'histoire du salut qui se réalise en Jésus-Christ.

Nous étudierons tout d'abord un texte particulièrement riche qui nous permettra de dégager les éléments essentiels ; nous examinerons alors rapidement les aspects divers et complémentaires de la révélation trinitaire dans le quatrième évangile : après avoir découvert les traits du Christ qui tout en expliquant son œuvre salvifique se relie à son caractère divin, nous considérerons les passages qui exposent sa totale dépendance vis-à-vis du Père, et pourrons alors lire les logia qui parlent de relations réciproques. Enfin l'analyse des textes concernant l'Esprit-Saint et ses rapports avec le Père et le Fils, viendra donner à l'exposé ses dimensions normales.

« Mon Père agit jusqu'ici et moi aussi j'agis » (5, 17).

Le cinquième chapitre de l'évangile nous rapporte la guérison miraculeuse d'un paralytique et un discours qui contient les enseignements développés par Jésus au cours de la polémique qui le suivit. L'importance de ces enseignements engage à s'y arrêter un peu longuement : lorsqu'on étudie le quatrième évangile et que l'on désire considérer un aspect de la doctrine il faut d'abord chercher à pénétrer, dans toute leur profondeur, quelques passages caractéristiques : on reste ainsi fidèle à la mentalité johannique, qui loin de procéder de façon systématique, s'attache à pénétrer de plus en plus profondément, la portée d'un geste ou d'une parole du Seigneur.

1. On sait les circonstances. Jésus est venu à Jérusalem ; il s'adresse à un paralytique qui depuis de longues années attendait du ciel sa guérison et il lui ordonne de se lever

et d'emporter son grabat. Plus tard il retrouvera Jésus au Temple et entendra ce conseil : « Te voilà guéri : ne pêche plus désormais ; il t'arriverait pis encore ». L'ordre d'emporter le grabat un jour de sabbat, va provoquer une polémique avec les Pharisiens, polémique qui amène certaines déclarations capitales de Jésus. Notons immédiatement comment miracle et parole se relieⁿt étroitement : on part d'un geste de puissance et Jésus aide les spectateurs de bonne volonté à en saisir la signification.

C'est là, on le sait, un procédé ordinaire dans le quatrième évangile. Jésus invitait ceux qui s'approchaient de Lui à regarder : « Venez et voyez ». Il faut, d'abord, constater concrètement cette puissance qui émane de lui. L'évangile, en un sens, est un recueil de *sêmeia*, de signes (20, 30). Ces miracles doivent être considérés avec attention. Certains s'attacheront au thaumaturge par intérêt (6, 26) ou par goût de l'extraordinaire et du merveilleux (4, 48) ; d'autres, tels les Pharisiens, sont si ancrés et figés dans leurs conceptions légalistes, qu'ils ne remarqueront que la violation d'un article de la Loi (5, 10 ; 9,16) car ils se sont aveuglés (9,39). D'autres, enfin, apporteront l'attention et les humbles dispositions de cœur requises : ils sauront reconnaître une puissance extraordinaire qui vient de Dieu et, dès lors, la nécessité d'accueillir, dans la foi, le message de celui qui en est revêtu. (2, 11 ; 3,2). Comme le dit l'aveugle guéri :

« C'est justement là l'étonnant que vous ne sachiez d'où il est, alors qu'il m'a ouvert les yeux. Nous savons bien que Dieu n'exauce pas les pécheurs mais que si un homme est religieux et accomplit sa volonté, celui-là il l'exauce. Jamais on a ouï dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle de naissance. Si cet homme-là ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire » (9, 30-33).

Telle est bien la démarche normale de ceux qui sont attentifs et disponibles : les miracles sont pour eux des signes qui orientent vers le mystère de celui qui les a accomplis, dépassant manifestement tous les prophètes de l'ancien Israël. Il leur reste à recevoir dans la foi les

paroles de Jésus et à découvrir, sous sa conduite et avec son aide, la profondeur de son action et la prodigieuse réalité de sa personne. L'aveugle est prêt à recevoir la révélation de son caractère messianique et finalement de sa qualité de Fils de Dieu (9, 35-38). Car c'est la gloire du Fils de Dieu, c'est la puissance et la condition divines de Jésus que les « signes » laissent voir à ceux qui savent regarder (9, 39).

2. La controverse prend son point de départ dans le fait de la violation du sabbat par le miraculé, violation dont la responsabilité incombe à Jésus : ici, comme dans les synoptiques (*Mc.*, 1,21; 2, 23-3, 6; *Lc.*, 13, 10-17) les Phari-siens, loin de s'arrêter au fait de la puissance surprenante de Jésus, portent toute leur attention sur la transgression de la Loi. Quelle que soit cette puissance elle ne doit pas venir de Dieu, puisqu'elle émane de quelqu'un qui refuse de se soumettre à la volonté de Dieu. Dans les synoptiques Jésus répondait en invoquant sa puissance et ses prérogatives messianiques qui faisait de lui le Maître du Sabbat ; il pouvait également rappeler que certaines nécessités comme le salut d'une bête en péril, légitimaient une dérogation et il concluait que le salut des hommes permet lui aussi d'œuvrer le jour du repos. Dans le quatrième évangile c'est au fond la même réponse, mais elle est formulée en des termes qui nous mènent à la racine de cette *exousia* (= pouvoir) et de cette miséricorde.

Il leur répliqua : Mon père agit jusqu'ici et moi aussi j'agis. Mais c'était pour les Juifs un nouveau motif de vouloir le supprimer puisque non content de violer le sabbat, il appelait Dieu son propre Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu. Jésus reprit donc la parole et leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de lui-même, rien qu'il ne voie faire par le Père : ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement. Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait et Il lui montrera des œuvres plus grandes que celle-ci, si bien que vous en serez étourdis... (5, 17-20).

D'emblée Jésus affirme une rigoureuse continuité entre son œuvre et celle du Père, ce qui implique une manière d'être absolument identique (*isos*) à celle de Dieu. On

saisit dès lors la portée exorbitante du titre de Père que Jésus donne systématiquement à Dieu : il fait de Dieu son propre Père et affirme ainsi, lui homme, sa qualité divine et son égalité avec Lui. Notons immédiatement la réaction des Juifs qui, d'emblée, passent du plan de l'agir à celui de l'être. Ils ont bien vu que Jésus ne se présente pas seulement comme un homme religieux tout rempli d'une immense confiance vis-à-vis d'un Dieu dont il se sentirait l'enfant aimé. Il agit avec puissance et déclare que son agir se relie directement à celui de Dieu, ce qui implique nécessairement une qualité divine. C'est ce que les Juifs vont refuser obstinément : Jésus est un homme qui se prétend l'égal de Dieu ; c'est là un acte d'orgueil fou, un blasphème atroce et qui exige la mise à mort⁹. Dès maintenant les jeux sont faits et les autorités juives croiront servir Dieu, en poursuivant Jésus jusqu'à la mort de la croix. Nous sommes allés d'emblée à l'essentiel, à cette condition de Fils de Dieu dont Jésus témoigne et qui fonde toute son œuvre, à cette condition divine que les Juifs refuseront obstinément, jusqu'à la mise à mort (il suffit de noter le rappel régulier de cette volonté meurtrière chaque fois que Jésus se révèle nettement)¹⁰.

Ils n'ont pas su reconnaître, tout d'abord, la portée du miracle ; ils n'ont surtout pas saisi que Jésus ne s'opposait pas à Dieu comme un second Dieu doué de la même puissance, indépendant et pratiquement opposé à lui. La parole de Jésus affirmait au contraire une continuité entière et une sorte de coïncidence entre l'action divine et la sienne. Jésus affirme au premier chef que c'est Dieu même qui, en lui, est à l'œuvre en vue du salut. Et certes il nomme Dieu « mon Père » et se définit comme son Fils, de façon inouïe et absolument unique¹¹ : mais ceci encore ne peut être compris qu'en fonction d'une prodigieuse union avec Lui. Sa personnalité se situe, en quelque sorte, dans l'unité de Dieu ce qui explique cette identité de son agir avec l'agir du Père.

Il faut, en effet, considérer de très près la parole de

Jésus : elle ne signifie évidemment pas que désormais son agir va, en quelque sorte, remplacer celui du Père ; bien au contraire, l'agir du Père va se poursuivre jusqu'à un terme encore indéterminé et c'est en Jésus qu'il se poursuit¹². Avec Bultmann, on peut rapprocher notre texte d'une déclaration du Maître, placée au début de l'épisode de l'aveugle guéri : « Il me faut faire les œuvres de celui qui m'a envoyé, aussi longtemps que dure le jour : la nuit vient où nul ne peut agir. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (9, 4-5). Le passage est précieux parce qu'il reprend l'idée de 5, 17 et connote d'autres thèmes johanniques importants : la mission et la lumière. Le Christ est dans ce monde qui par lui-même est, en fait, ténèbres comme l'envoyé du Père : il doit œuvrer (*ergazesthai*) et accomplir les œuvres du Père. On retrouve ici le même lien essentiel entre l'œuvre de Jésus et celle du Père : en Jésus et par Lui, c'est le Père qui achève son œuvre. Il s'agit évidemment de l'activité de révélation au sens fort que lui attribue le quatrième évangile, de déclaration et de communication des biens messianiques ou de la vie divine : c'est ce qu'expose la métaphore : lumière. En Jésus le Père mène à son terme et à sa perfection l'œuvre du salut ; une phase ultime, et particulièrement puissante, est ouverte dans l'histoire du salut. En 5, 17 également il s'agit de l'œuvre du salut dont le Père est l'ouvrier et cette œuvre est accomplie désormais par Jésus en fonction, non seulement de sa mission, mais de ce qui rend possible une telle mission, son extraordinaire communion avec le Père et finalement sa condition de Fils éternel.

Le Judaïsme l'avait bien vu, Dieu ne cesse d'agir au bénéfice des siens. Certes, la Genèse avait noté le repos qui achève la création en sept jours et qui annonce cette paix que le peuple fidèle trouvera auprès de Lui, au terme de son travail terrestre. Mais précisément, les Rabbins l'avaient souligné, Dieu qui a cessé de créer ce monde matériel qui leur semble immuable, poursuit son activité

au sein de son peuple : il continue à œuvrer en vue du salut et à juger ceux qui refusent son appel ou ignorent son nom¹³. Ainsi la parole de Jésus prend tout son sens : le Judaïsme admettait cette action incessante du Dieu d'Israël, cette action que même leur sabbat ne pouvait interrompre ; Jésus qui vient de guérir un malade et d'atteindre la racine de la maladie en pardonnant les péchés (5, 14), dépasse leurs critiques en déclarant sa parfaite conformité avec l'agir sauveur du Père. Les versets suivants viendront encore éclairer cette parole en présentant concrètement Jésus comme dispensateur unique de la vie éternelle au bénéfice des croyants et comme Juge de ceux qui refusent de donner leur foi (5, 21-30). Son agir constitue le déploiement suprême de l'agir divin en vue du salut et du jugement : son œuvre messianique est l'œuvre même du Père.

3. Une nouvelle déclaration de Jésus (5, 19-20) viendra d'ailleurs renforcer et éclairer sa première affirmation : selon un procédé typique du quatrième évangile un supplément de lumière répond à l'aveuglement des auditeurs. Il y a ici une série d'affirmations complémentaires et qui s'emboîtant les unes dans les autres vont préciser davantage la portée de l'activité de Jésus. L'agir du Christ est indissolublement et totalement relié à celui du Père comme le proclament conjointement une proposition négative et une proposition positive. Les choses sont ensuite reprises, du point de vue du Père qui aime son Fils et l'associe à toutes ses œuvres.

« Le Fils ne peut rien faire qu'il ne voie faire par le Père... » Il n'y a pas là l'expression d'un sentiment d'humilité comme le voulaient les auteurs qui ne voyaient en Jésus qu'un homme religieux ; il n'y a pas non plus une sorte d'excuse comme le suggère le P. Lagrange. Telle est l'unité d'action du Père et du Fils que l'œuvre de l'un est aussi l'œuvre de l'autre ; il n'y a pas une action du Fils qui ne soit l'œuvre du Père pas plus qu'il n'y a une activité du Père qui déborderait celle du Fils et resterait en

quelque sorte indépendante. Certes le contexte envisage ici les œuvres de salut et de jugement, mais c'est là toute l'œuvre divine qui nous soit connue ; le principe posé par Jésus est absolu : cette parfaite communauté et identité de leur agir explique que toute l'œuvre messianique lui soit confiée sans réserve (5, 22). Ainsi le Fils ne fait rien par lui-même, il est dans une totale dépendance vis-à-vis de celui qui l'envoie ; s'il a, certes, une volonté, elle se conforme sans limite ni réticence à la volonté du Père. Mais cette totale dépendance est comme l'envers de sa toute-puissance : on ne peut séparer les deux aspects, on ne peut considérer isolément la puissance de Jésus et son entière disponibilité.

4. Il faut noter que les relations qui unissent le Fils au Père sont décrites simultanément à l'aide d'un vocabulaire de connaissance et de celui de l'amour. La connaissance est ici le fait de la vue : le Fils voit, le Père montre ; un peu plus loin, on utilisera l'idée d'audition : le Père parle, le Fils entend (5, 30). On peut penser à rapprocher ces formules du vocabulaire classique des prophètes (*Nu.*, 16, 28 ; *Jer.*, 23, 16 ; *Is.*, 21, 10 ; 28, 22 ; *Deut.*, 18, 15 ss) : ils ont conscience d'être chargés de mission et de parler ou d'agir en conformité avec Dieu qui les envoie. Dieu les unit à Lui de façon particulière, il leur communique dans une certaine mesure ses volontés et ses desseins, il parle et agit par eux. Dans le cours de leur ministère ils sont au service de Dieu, ils n'agissent pas selon leurs vues particulières mais se conforment à ce que Dieu leur a fixé. Il est certain qu'un rapprochement avec ce que Jésus dit de lui-même s'imposait et il avait frappé ses interlocuteurs de bonne volonté (4, 19 ; 7, 40 ; 9, 17). Mais le quatrième évangile affirme aussitôt que Jésus se trouve dans une situation privilégiée ; on a pu se servir du vocabulaire courant du prophétisme, mais on lui a fait subir une adaptation et on a dû le compléter (3, 31 ss).

Certains auteurs modernes ont rapproché notre passage de certains textes des philosophes grecs, Platon, Plotin

ou même Aristote ; d'autres ont cherché des parallèles dans la littérature gnostique¹⁴. C'est un fait que les Grecs se plaisaient à considérer le lien qui unit la contemplation et l'action, la *theôria* et la *praxis*. Mais il n'y a là qu'une conception générale qui n'est pas le bien particulier de l'hellénisme mais dont on retrouve également l'usage normal et fréquent dans la littérature sapientelle juive, où la sagesse est presque toujours une science qui anime une action. Enfin on sait comment l'hymne de *Matth.*, 11, 25-27/*Luc*, 10, 21-22 utilise un vocabulaire semblable et relie connaissance mutuelle et puissance : « Tout m'a été remis par le Père et nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Luc*, 10, 22). Ici aussi le Fils apparaît dans sa tâche messianique de révélateur du Père et cette tâche implique une puissance absolue : cette connaissance et cette puissance lui viennent d'une relation unique avec le Père qui s'exprime dans deux formules complémentaires. L'analyse du vocabulaire de ce logion a conduit Mgr Cerfaux à en démontrer la dépendance littéraire vis-à-vis de Daniel et du langage apocalyptique¹⁵. La formulation du quatrième évangile ne dépend pas elle-même des manières de dire typiquement grecques et elle s'explique en fonction de la grande tradition chrétienne, quitte à porter la marque de la personnalité de Jean.

Une dernière formule vient compléter ces données : l'introduction du thème de l'amour du Père pour le Fils qui explique et fonde le fait qu'Il lui « montre » tout ce qu'il fait et l'associe ainsi sans réserve à son œuvre. Ici encore il ne s'agit pas seulement d'un sentiment, mais de ce qui explique finalement les rapports du Père et du Fils : celui-ci nous le savons par ailleurs correspond sans réserve, par amour, à ce que le Père lui montre et lui confie. (3, 35). L'amour chez Jean suppose un dévouement sans réserve et une connaissance mutuelle (15, 15).

5. Les textes que nous venons d'analyser nous suggèrent la voie à suivre dans la découverte du mystère trinitaire.

On ne peut guère distinguer deux groupes de textes, les uns exposant la doctrine de la Trinité (théologie), les autres décrivant l'œuvre du salut accomplie par le Christ (économie). Certes, quelques textes décrivent explicitement le mystère des relations éternelles, mais toute l'œuvre de Jean nous présente le Christ à l'œuvre pour le salut du monde et c'est en pénétrant toute la puissance de cette action que nous atteindrons quelque peu la personnalité divine de Jésus et, du même coup, ses relations avec le Père et l'Esprit. C'est par l'intelligence de l'œuvre messianique que l'on atteint le mystère trinitaire.

Celui qui considère l'œuvre de Jésus est frappé par deux aspects fortement contrastés : il possède une puissance inouïe qui implique une origine divine et cependant il apparaît comme totalement dépendant, il commande aux éléments, il guérit les malades et ressuscite les morts, il chasse les démons et cependant il souffre et meurt, il est un envoyé qui accomplit fidèlement sa mission et dont la volonté coïncide avec celle de celui qui l'a « missionné ». Il faut considérer ces deux aspects et chercher ensuite comment ils s'harmonisent.

« Alors vous saurez que JE SUIS... » (8, 28).

Il est aisé de montrer que le Jésus que présente le quatrième évangile est un être divin venu en ce monde. Il suffira de rappeler ici les grandes lignes de l'étude publiée dans cette revue par le P. Mollat¹⁶. Jésus apparaît tout d'abord comme un thaumaturge et sa puissance dépasse celle des grands personnages de l'Ancien Testament : il est plus fort que Jacob (4, 12) et personne jamais n'a fait en Israël les œuvres qu'il accomplit (9, 32). Son œuvre toute entière se présente donc comme un dépassement et un accomplissement de l'ancienne histoire du salut. Chaque page nous montre Jésus menant ainsi la marche du peuple de Dieu à son terme et à sa perfection. A la Samaritaine il déclare que les Juifs avaient déjà

reçu une authentique connaissance de Dieu, mais que l'heure vient et qu'elle est déjà venue où l'on adorera le Père en esprit et en vérité (4, 20-24). L'époque du culte parfait, authentique, définitif est venue en relation avec lui : ce qui avait été commencé par Abraham et par Moïse atteint maintenant son terme (1, 17 ; 1, 45 ; 5, 39. 46 ; 8, 56-58 ; 12, 39-41). Faut-il souligner la place énorme que tiennent ici les thèmes de l'Exode ? Le serpent d'airain, la manne, l'eau jaillissante, la gloire, l'agneau pascal. Comme dans les évangiles synoptiques, les miracles ne sont pas seulement des gestes de puissance et de miséricorde qui impliquent une force proprement divine, ce sont des gestes messianiques qui réalisent le Royaume et qui amènent à leur perfection les anciennes interventions divines qui constituèrent le peuple de Dieu. Jésus est capable de réaliser parfaitement ce qui fut ébauché dans l'Ancien Testament : en lui c'est Dieu qui achève son œuvre¹⁷. Bien plus, répondant à tout un courant prophétique, Jésus déborde les limites d'Israël et apporte le salut au monde (1, 29 ; 4, 42 ; 8, 12 ; 10, 16 ; 11, 50-52 ; 12, 32 etc.).

Il faudrait évoquer maintenant les grands aspects de son activité messianique : les miracles en effet ne sont qu'une sorte d'introduction. Jésus est, selon les prophètes, chargé de juger et d'apporter la vie au monde. Ces deux aspects sont complémentaires, les deux faces de son action. Il est le souverain des derniers temps et tout pouvoir lui est remis (17, 2) ; le Père a remis tout jugement au Fils (5, 22). Comme le Père, Jésus connaît parfaitement les secrets des cœurs (4, 17 ; 1, 42), il sait la valeur infime de la foi de beaucoup (2, 24 ; 5, 42 ; 6, 61 ; 16, 19), et les apôtres le confesseront lors de la cène : « maintenant nous savons que tu sais toutes choses » (16, 30) : Jésus possède une science infinie comme celle de Dieu. Et c'est par lui que le monde sera jugé et condamné (9, 39 ; 5, 21-26). Mais cette activité judiciaire s'opère dès maintenant : elle n'est que la conséquence du refus de croire en

celui qui seul a la puissance de sauver. Jésus est essentiellement le sauveur :

« Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui. Qui croit en lui n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu. Et le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont plus aimé les ténèbres que la lumière... » (3, 17-19).

Jésus est la lumière du monde et il apporte aux hommes qui croient, la vie éternelle.

Ces deux aspects mériteraient d'être longuement scrutés : Jésus est la lumière, il est la vérité. Il apporte la révélation parfaite et définitive, parce qu'il est. Il prononce les paroles de vérité (8, 40), il est le témoin du Père parce qu'il le voit éternellement (3, 13 ; 1, 18). Il ne possède pas seulement une certaine participation à la vérité de Dieu, il la possède en plénitude, il est la vérité (14, 7), « la vraie lumière qui vient en ce monde » (1, 9 ; 18, 37). Ces paroles ne s'expliquent bien qu'en fonction d'une condition céleste. De plus cette vérité se relie étroitement à la Vie, à la Vie éternelle : tout le message de Jésus est une invitation à recevoir de lui la vie authentique, celle de Dieu : « Qui croit au Fils a la vie éternelle, qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie » (3, 36). Il pourra ajouter, au moment de la résurrection de Lazare : « Je suis la résurrection (et la vie) : qui croit en moi, fut-il mort, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (11, 26). Il apporte la vie qui est au-delà des simples puissances vitales terrestres, une vie de Dieu qui ne peut se dissoudre et qui fonde la résurrection. Il est la vie comme il est la lumière et on ne vit qu'en fonction de lui.

Ces affirmations ouvrent un immense horizon. Jésus est incontestablement plus qu'un prophète, plus qu'un Messie provoquant un changement important et appelé à disparaître ensuite. Toute cette prodigieuse puissance est un fait permanent, définitif, éternel ; elle suppose une

manière d'être divine. On est préparé à saisir l'utilisation de la formule : « Je suis ». Il s'agit, dans certains cas, d'un usage systématique et qui ne peut s'expliquer que par une reprise des fameuses révélations de l'Exode (*Ex.*, 3, 14). Le titre « Je suis » avait été appliqué à Dieu par *Is.*, 43, 10 : « afin que vous sachiez et que vous croyiez et que vous sachiez que Je Suis »... « Vous êtes mes témoins, oracle de Yahvé, et moi je suis Dieu, depuis l'éternité je suis » (*Is.*, 43, 12-13 ; cf. *Is.*, 41, 4 ; 46, 4 ; 48, 12). L'idée de l'extraordinaire puissance du Dieu sauveur est évidemment à l'avant-plan encore que l'infini de l'être divin soit connoté ; en passant en grec la formule prendra encore plus de relief. C'est ce titre proprement divin que Jésus s'applique et les chrétiens comme Jean lui accordent (8, 24. 28. 58 ; 13, 19 ; 1, 1-18). Jésus est puissant de la puissance même de Yahvé, il peut se caractériser par tous les titres divins que l'ancien Israël a appris à donner à son Dieu, y compris le titre suprême.

On pourrait analyser enfin les textes qui décrivent son origine divine, et dès lors, le fait de sa condition proprement divine : mais ceux-ci nous mènent du même coup à l'intelligence de sa condition par rapport au Père. Certes tout l'évangile nous montre à l'évidence, en ce Jésus le Christ et dans ce Christ le Fils de Dieu (20, 30), tout l'évangile aboutit à la confession de foi de Thomas : « Mon Seigneur et Mon Dieu » (20, 28). Mais cet être divin, on ne le comprend que dans la mesure où on l'atteint dans son rapport filial avec le Père, comme le Fils de Dieu. Reconnaître en Jésus un être divin ce n'est pas poser un ange plus merveilleux que les autres ou un intermédiaire magnifique auquel toute l'œuvre cosmique eut été ensuite abandonnée : ce n'est pas non plus reconnaître un second Dieu égal et opposé au premier. L'évangile de Jean est franchement monothéiste et ne rompt en rien avec la tradition d'Israël. Nous sommes à l'orée d'un grand mystère dont il faut nous approcher avec humilité et respect.

« *Faire la volonté de celui qui m'a envoyé...* »

Le quatrième évangile présente Jésus comme un chargé de mission qui accomplit fidèlement et parfaitement son œuvre. Il faut maintenant considérer cet aspect qui seul permettra de bien comprendre sa puissance et de mieux saisir sa position par rapport au Père.

1. Les formules qui déclarent le fait de la mission sont nombreuses ; elles se retrouvent dans la littérature synoptique mais reçoivent maintenant un relief nouveau. Il y a tout d'abord les logia où le verbe « venir » est appliqué au Christ. Dans les synoptiques on pouvait déjà distinguer deux usages : la formule avait reçu un usage technique dans la littérature apocalyptique ; les derniers temps vont venir, le Messie viendra du ciel pour établir le Royaume ; il est « celui qui doit venir » (*Matth.*, 11, 3). Jésus utilise cette formule classique pour évoquer son avènement glorieux (*Matth.*, 24, 30). Mais la formule décrit aussi la conscience messianique du Maître : « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs » (*Matth.*, 9, 13) ; « Je ne suis pas venu jeter la paix mais le glaive » (*Matth.*, 10, 34). Ces formules indiquent le fait d'une mission et connotent une origine mystérieuse, céleste. Ces usages vont se rencontrer fréquemment dans le quatrième évangile : ici également on retrouve la formule eschatologique classique dans la bouche des contemporains (1, 27. 30 et 15 ; 3, 2 ; 4, 25 ; 7, 27. 41 ; 11, 27 ; 6, 14) ; Jésus lui-même s'en sert pour désigner son retour par delà la croix (14, 18). Il utilise aussi la formule directe pour décrire sa mission : il est venu pour sauver (12, 47), pour donner la vie (10, 10) et du même coup pour exercer un jugement (5, 24 ; 9, 39). Ces deux activités complémentaires résument bien l'œuvre messianique que le Père lui a confiée. La formule affirme clairement le fait d'une mission, d'une délégation : « Je suis venu au nom de mon Père... » (5, 43), ce qui s'oppose à venir « en son nom propre ». Jésus se plaît à insister sur cette dépendance qui le relie sans réserve à son Père : « Je ne suis pas venu de moi-même, mais

celui qui m'a envoyé est véridique » (7, 24). Cependant la même formule qui décrit donc la dépendance, définit également l'origine céleste et la qualité divine de l'envoyé. Il vient « d'en haut », « du ciel » et il possède dès lors un mode d'être qui l'emporte sur toutes les créatures de ce monde : « Celui qui vient du ciel et au-dessus de tous » (3, 31). Le quatrième évangile souligne fortement cet aspect capital : les Juifs qui sont de ce monde et qui, en ce sens, ne peuvent comprendre que les choses de ce monde, sont incapables de savoir d'où il vient : « Je sais d'où je viens... vous ignorez d'où je viens » (8, 14) ; ces paroles sont à rapprocher de celles où Jésus parle de sa condition : « Vous êtes d'en-bas, je suis d'en-haut. Vous êtes du monde, je ne suis pas du monde... vous ne croyez pas que Je Suis... » (8, 23-24). Il faut enfin noter un dernier usage caractéristique : « celui qui vient du ciel, va au ciel » (8, 21 ; 16, 28).

Nous pouvons conclure cette rapide enquête : Jean utilise le vocabulaire apocalyptique courant pour décrire l'intervention de Jésus ; par delà la croix il viendra pour établir les derniers temps, mais son ministère palestinien était déjà un moment de sa mission messianique. Cette mission implique simultanément et une origine divine et une totale dépendance vis-à-vis de Celui qui l'envoie. Etre céleste, vivant d'une existence proprement divine, il est cependant devenu homme et terrestre en vue de la réalisation des promesses divines et de l'établissement du Royaume de vérité et de vie. Il n'y a pas contradiction entre cette existence divine et cette mission qui implique une entière dépendance et correspondance.

2. On pourra faire les mêmes constatations en étudiant des formules plus précises encore, comme les verbes *apostellein* et *pempein* qui signifient envoyer, charger de mission. Ils viennent du vocabulaire prophétique et Jean-Baptiste était lui aussi un « envoyé de Dieu » (1, 6 ; 3, 28). Celui qui envoie c'est le Père (5, 36 ; 20, 21 ; 6, 57 ;

11, 42, etc.), ou, dans certains textes, Dieu (3, 17 ; 3, 34) ; la mission implique un moment déterminé mais est permanente, ce que reflète l'usage alterné de l'aoriste et du parfait. Jésus est envoyé dans le monde (3, 17 ; 10, 36 ; 17, 18) et le but de sa mission est le salut du monde (3, 17) qui sera obtenu en proclamant les paroles de Dieu (3, 34) : il faut croire en Jésus comme en l'envoyé du Père (3, 18 ; 6, 29 ; 17, 3). Mais cette parole est puissante et l'envoyé est chargé de « faire les œuvres de celui qui l'envoie » (9, 4). La mission implique une sanctification (10, 36), une participation à la vie de Dieu (6, 57) ; bien plus telle est la qualité de cette mission que le Père déploie pleinement son action en Celui qu'il a envoyé : recevoir et honorer l'envoyé c'est recevoir et honorer Dieu qui l'envoie (5, 23), croire en l'envoyé c'est croire en celui qui l'a envoyé (5, 24 ; 12, 44) : « celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé » (12, 45). La mission dans ce cas implique une union permanente et illimitée avec Dieu : « celui qui m'envoie est avec moi et ne me laisse pas seul » (8, 29). Elle requiert aussi une totale correspondance : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de mener son œuvre jusqu'au terme » (4, 34) ; « Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté mais bien la volonté de celui qui m'a envoyé » et cette volonté porte sur le salut et la résurrection des croyants (6, 38). L'envoyé ne peut chercher sa propre gloire mais celle de celui qui l'envoie (7, 18). Jésus n'a pas d'autre souci que de faire ce qui plaît au Père : c'est la contre-partie de son union constante et parfaite avec lui (8, 28-29).

L'analyse du vocabulaire de la mission nous amène donc à des conclusions qui recourent et éclairent nos constatations relatives à la formule : « Je suis venu ». Il s'agit maintenant d'un vocabulaire propre à la langue des prophètes mais la situation unique que l'on envisage amène à des dépassements fort significatifs : Jésus est chargé d'une mission relative à l'histoire du salut ; il doit parler pour Dieu et accomplir les œuvres de Dieu ; tout ceci

implique une parfaite fidélité. Mais l'œuvre dont il est chargé, c'est l'œuvre eschatologique, l'œuvre définitive de Dieu dans le monde. Lui-même n'est pas un prophète qui, vivant dans le monde, aurait reçu à un moment donné, une mission et des dons spirituels déterminés. Il n'est pas de ce monde, il vient de Dieu, il descend du ciel (3, 13 ; 6, 41. 50. 51. 58) ; « il sort de Dieu » (8, 42), il possède l'Esprit « en plénitude », il est parfaitement uni à Dieu de telle sorte que ses paroles sont les paroles mêmes de Dieu, ses actes les actes mêmes du Père.

3. Tous ces textes sur la mission expriment donc un aspect fondamental, la totale dépendance de Jésus vis-à-vis de celui qui l'a envoyé. Certes Jésus a une volonté propre et il formule de nombreuses déclarations concernant ce qu'il est, nous l'avons vu. Tout cela culminait avec le : « *Egô eimi* », « Je suis », dont nous avons dit l'immense portée. Il est conscient de sa puissance et notamment de sa capacité de reprendre sa vie et de réaliser sa résurrection (2, 19 ss ; 10, 18). Mais simultanément il est celui qui ne peut rien par lui-même. « Je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (6, 38). Il a une volonté propre mais il ne possède pas de mobiles qui soient différents de ceux du Père. Il n'y a pas pour lui une zone d'indépendance pas plus que le Père n'a de volonté visant des objets étrangers au Christ. Nous sommes ainsi conduits au delà de l'obéissance et de la fidélité des prophètes : ils étaient des hommes saisis, à un moment donné, par l'Esprit et exécutant une mission déterminée ; mais ils gardaient par ailleurs des mobiles personnels et une indépendance. Ici au contraire Jésus coïncide entièrement, si l'on peut dire, avec sa mission. Il est un être divin, descendant du ciel et il est tout entier correspondance au Père ; sa volonté coïncide parfaitement avec la volonté du Père. Il faut toujours remarquer simultanément sa puissance et sa correspondance entière ; il n'est pas un être divin mais juxtaposé au Père, quitte à entretenir avec lui des relations

de déférences ; il lui est tout relatif. Chacune de ses actions laisse paraître sa condition.

Cette dépendance ne caractérise pas seulement sa condition de Fils incarné. Jésus parle, dans la prière sacerdotale, de la gloire qu'il reçoit du Père dès avant la création du monde (17, 5). Son être divin est toute relation, accueil des dons du Père et correspondance intégrale. Son comportement d'homme parmi les hommes traduit en gestes humains et laisse percevoir aux hommes son comportement éternel de Fils.

De son côté le Père se caractérise par le don qui est le fait de l'amour. Il donne au Fils incarné d'accomplir ses œuvres (5, 36 ; 17, 4), il lui donne puissance (de salut et de jugement) sur toute chair (13, 2-3 ; 17, 2), il lui donne tout : « le Père aime le Fils et lui donne tout entre les mains » (3, 35). Plus profondément le Père donne la gloire au Fils et on note immédiatement que le Fils de son côté donne sans réserve la gloire au Père (12, 20 ss ; 13, 31 ; 17, 1-5). Nous sommes ainsi amenés à ces formules d'échange si caractéristiques du quatrième évangile.

Formules décrivant la réciprocité.

1. Nous commencerons par les formules qui évoquent une *connaissance réciproque*. On se souvient du vocabulaire utilisé en 5, 17-20 : le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait : le Fils ne fait rien qu'il ne voie faire par le Père. Il y a donc une connaissance mutuelle qui fonde l'agir messianique et cette connaissance se relie à l'amour du Père. Nous sommes ainsi préparés à des formules beaucoup plus nettes et fortement frappées. Développant la parabole du pasteur, Jésus va comparer la connaissance mutuelle qui le relie aux siens, à la connaissance mutuelle du Père et du Fils :

« Je suis le bon pasteur. Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent comme le Père me connaît et que je connais le Père. Et je donne ma vie pour mes brebis » (10, 14-15).

Il s'agit manifestement d'une connaissance mutuelle et

l'on doit noter que, selon la mentalité sémitique, cette connaissance implique un amour : ce que manifeste l'allusion à la croix qui suit immédiatement. Il y a entre Jésus et les siens une communauté de connaissance et d'amour (15, 13-15) et celle-ci implique nécessairement une certaine communauté d'existence (15, 1 ss). Jésus est le révélateur ; à ceux qui croient en lui, il apporte la vie divine (10, 10), il les rend capables dès lors de le connaître, de l'aimer, d'être avec lui. Dans notre évangile on passe spontanément d'un aspect à l'autre car la mentalité de Jean est concrète (cf. I Jo., 4, 7 ss). Cette communauté qui unit le Christ aux siens ne peut guère se comparer aux communautés humaines tant elle les dépasse ; Jésus préfère introduire un rapprochement avec la communauté qu'il forme avec son Père.

Entre le Père et lui, il y a également connaissance et amour mutuels et ici également cette communion implique une manière d'être commune. Certes, il est évident que l'on ne peut pousser trop loin la comparaison et que la communauté qu'il forme avec son Père dépasse de beaucoup celle qui s'établit entre ses disciples et lui : on ne peut oublier qu'il est éternellement et parfaitement au contact du Père tandis que les disciples entreront par grâce, et dans une certaine mesure, dans sa communauté. Mais c'est dans le fait de cette communion du Père et du Fils que se fonde et s'enracine la charité qui unira le Christ et les siens (17, 28).

On peut rappeler maintenant les formules qui parlent tantôt de la connaissance que le Fils a du Père, tantôt de la connaissance du Fils par le Père. « Personne ne voit le Père si ce n'est celui qui est auprès du Père : oui, celui-là a vu le Père » (6,46). On notera comment la connaissance, ou plus exactement la vision, implique une intimité avec Dieu qui est le fait du seul Jésus. Et cette connaissance lui permet d'être parmi nous le révélateur. C'est ce que la dernière ligne du prologue affirme de son côté : « Nul n'a jamais vu Dieu : celui qui est dans le sein du Père, le Fils

unique, lui l'a révélé » (1, 18) : ici la condition divine du Fils et son intimité avec le Père, déterminent une connaissance immédiate et parfaite qui fonde son activité révélatrice (8, 55 ; 15, 21 ; 17, 24). Il sera le témoin des choses célestes (3, 13). Le Père, par ailleurs, connaît le Fils et lui rend témoignage (8, 18) ; mais on parle le plus souvent de son amour pour lui (3, 35 ; 10, 17 ; 15, 9 ; 17, 23-26), amour auquel le Christ répond sans réserve (14, 31 ; 10, 17).

2. Nous trouvons également des formules réciproques en ce qui concerne la gloire, la *doxa*. C'était un mot riche de sens, expression de l'expérience du divin qu'Israël avait eu le privilège de faire : chez saint Jean il désignera le divin dans sa plus extraordinaire manifestation. Les synoptiques utilisaient l'expression dans son sens eschatologique classique, à propos de la Transfiguration et de la Résurrection du Seigneur. Dans la perspective johannique le sens est plus riche et plus divers. Les miracles laissent percevoir la gloire de Jésus aux croyants (2, 11), et l'exaltation qui s'amorce sur la croix en marquera le moment suprême. Par la croix le Christ va recevoir dans son humanité, et partant pour les siens, la gloire qu'il possède éternellement comme Fils. Mais cette gloire qu'il reçoit du Père il la lui rend sans réserve : toute son existence est consacrée à la gloire du Père :

« Père, l'heure est venue : glorifie ton fils afin que ton Fils te glorifie... Je t'ai glorifié sur terre, j'ai accompli l'œuvre que tu m'as donnée à faire : et maintenant toi, Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'ai depuis avant la création du monde » (17, 1. 4-5 ; 12, 20-28 ; 13, 31-32).

Cette gloire suppose essentiellement une communion avec Dieu (il la possède auprès du Père) et un amour : « afin qu'ils voient ma gloire que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la création du monde » (17, 24). Ici encore, on voit comment l'œuvre messianique associe les croyants à la condition filiale et les relie étroitement à la communion qui unit le Père et le Fils.

3. Nous sommes ainsi menés à un autre aspect de

l'échange dont les disciples sont eux-mêmes l'objet. Jésus est envoyé aux hommes par le Père qui les aime et veut leur donner la vie éternelle, les introduire dans la connaissance (17, 3) et l'amour. Mais ceux-là seuls accueillent l'envoyé qui étaient déjà sous la mouvance et la conduite du Père : « Personne ne vient à moi si mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire » (6, 42-43 ; 6, 37. 65). Il s'agit de ceux qui, dans le Judaïsme, étaient vraiment fidèles à Dieu, à ceux qui l'avaient connu, accepté et qui faisaient déjà sa volonté (5, 36-37 ; 7, 17) ; il s'agit, plus largement, des hommes qui faisaient le bien et qui agissaient dès lors sous la mouvance de Dieu (3,21) . L'Ancien Testament et finalement l'histoire du monde étaient une longue préparation opérée par le Père : il menait les fidèles vers l'heure suprême, où il se manifesterait et se communiquerait à eux en son Fils incarné. Ils sont donnés au Christ par le Père :

« Tout ce que me donne le Père viendra à moi et celui qui viendra à moi, je ne le rejeterai pas car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté mais celle de celui qui m'a envoyé » (6,37).

Le Père donne les disciples au Christ qui les reçoit et les garde avec amour, qui les donne au Père :

« J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner et ils ont gardé ta parole... Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils sont à toi... » (17, 6-9).

Les disciples, et plus largement toute la communauté des fidèles (17, 21), sont, si l'on peut dire, au cœur des relations du Père et du Fils et cet aspect se relie à celui de la gloire (17, 10). Ils avaient accueilli le Père, le Père ne peut que les donner au Fils et le Fils leur révèle le Père.

4. Nous sommes ainsi préparés à mieux comprendre certaines formules plus abstraites et plus métaphysiques, celles qui parlent le plus nettement d'unité. Dans la première partie du discours après la cène, Jésus qui vient de se définir comme la voie et de déclarer qu'en le voyant on voit le Père, ajoute :

« Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les prononce pas de moi-même ; le Père qui demeure en moi accomplit les œuvres.

Croyez-m'en ! Je suis dans le Père et le Père est en moi. Du moins, croyez-le à cause des œuvres » (14, 10-11).

C'est toujours la même démarche : l'activité de Jésus, et son enseignement, tout cela mène finalement à l'intelligence de sa relation avec le Père ; la fonction messianique suppose une relation ontologique très particulière, il est pour le Père et le Père est pour lui, il est dans le Père et le Père est en lui. Il faudrait étudier également la formule : « demeurer dans le Père » qui redit le même fait mystérieux. Jésus n'est rien par lui-même ni pour lui-même, il n'est qu'en référence au Père et simultanément le Père est sans réserve au Fils : cette extraordinaire condition fonde, en fait, la mission de Jésus (10, 38).

C'est dans le même sens qu'il faudra lire les déclarations concernant l'*unité du Père et du Fils* ; nous partirons ici d'un texte de la prière sacerdotale :

« Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux soient un en nous afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un et que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé » (17, 21-23).

La prière de Jésus vise l'unité des croyants, unité qui doit se réaliser dans la charité : mais, à nouveau, le modèle et la source de cette charité est en Dieu. Le Père et le Fils sont un (10, 30), ils existent totalement l'un pour l'autre. La théologie de l'Eglise formulera techniquement ce fait mais il est nettement affirmé dans notre texte.

L'unité des chrétiens n'est possible que dans la charité du Christ et elle la manifeste au monde ; mais cette charité du Christ ne peut se dissocier de l'amour qui l'unit au Père. L'époque eschatologique, celle de l'accomplissement et de la perfection, commence : elle va se caractériser par « un achèvement dans l'unité ». Mais cette charité parfaite a sa source dans la charité du Père et du Fils.

Le Fils et le Verbe.

C'est à ce niveau qu'il faudrait étudier les formules : « Fils de Dieu » et « fils unique » (*monogénês*). On le sait

le titre de fils désigne tout d'abord une relation de dépendance et d'affection, elle connote le plus souvent une relation d'origine. Le Judaïsme qui nomme Dieu Père sait aussi que le peuple est en vertu de l'Alliance le « fils premier-né de Dieu » ; il applique aussi le titre de fils de Dieu à certains individus privilégiés. Jésus lui-même cite un texte où l'on rencontre cet usage (*Ps.*, 82 (81), 6 cité en 10, 34) au cours d'une polémique. Mais il est clair que lorsqu'il s'agit de Jésus ce sens doit être dépassé : tout comme le Père est toujours caractérisé par rapport à lui, il est dans un sens éminent le Fils. On est en droit de noter que la formule a toujours, concrètement, un sens messianique : mais on ne peut s'arrêter en chemin. La formule ici doit se comprendre en fonction de tout ce que nous avons noté : elle désigne un être divin, né du Père et tout relatif à Lui. L'incarnation de ce fils de Dieu va conditionner toute l'histoire du salut et amener les croyants à une extraordinaire découverte de la paternité de Dieu en faisant d'eux des enfants de Dieu (20, 17 ; 3, 3ss ; 1, 12 ; I *Jo.*, 3, 1-3). Ce sera l'œuvre de l'Esprit.

Une autre formule mériterait une longue étude, le titre de Verbe utilisé dans le prologue. Il désigne un être éternel et divin, vivant auprès de Dieu et qui par son incarnation deviendra source de vie pour les croyants. Le Christ-Jésus dont tout l'évangile va nous parler est non seulement un homme mais un être divin et éternel : il est « dans le sein du Père », connaissant d'une connaissance immédiate et parfaite (1, 18), et il peut le révéler aux hommes. Mais que signifie le titre de Verbe ? Nous ne pouvons pas discuter cette question dans le cadre de cet article. Bornons-nous à noter l'affirmation du caractère éternel et le fait d'une relation au Père : il se définit comme le Verbe du Père, celui en qui le Père s'exprime en perfection, celui qui par tout ce qu'il est exprime le Père¹⁸. Si jamais il doit s'incarner il sera la parfaite révélation du Père.

L'Esprit du Père et du Fils.

Maintes fois, au cours de cet exposé, nous avons parlé

du rôle de l'Esprit-Saint ; c'est lui qui vient parfaire et consommer l'œuvre du salut. Mais pour la clarté de l'exposé, nous avons préféré porter toute notre attention sur les relations qui unissent le Père et le Fils. C'est dans les perspectives dégagées par notre étude antérieure que nous allons maintenant considérer la place de l'Esprit et les rapports qui le relie au Père et au Fils.

1. Ici comme souvent, la théologie johannique assume et dépasse les autres exposés apostoliques. On sait la place que tenait la doctrine de l'Esprit de Dieu dans l'enseignement de certains prophètes et le Judaïsme exprimait ainsi son expérience d'une intervention divine dans la vie, et particulièrement dans les facultés de connaissance, de certains de ses membres. Dans le Nouveau Testament également le don de l'Esprit désigne tout d'abord des charismes déterminés et notamment la science des choses divines révélées en Jésus-Christ. Mais on sait également que ces dons impliquent une transformation profonde et permanente un état de sainteté accordé par Dieu, la participation à la vie même de Dieu. Les charismes ne font que manifester de façons multiples la condition de fils adoptifs dont l'Esprit est l'âme et la cause¹⁹.

Mais il fallait aller plus loin encore, et découvrir davantage l'ineffable réalité de l'Esprit. C'est ce que va faire le quatrième évangile, dépassant certaines vues pauliniennes. Certes il connaît lui aussi l'aspect charismatique, quitte à souligner immédiatement l'état qu'il suppose et manifeste. Le don de l'Esprit rejoint tantôt les charismes de prophétie et de science, et tantôt une action intérieure et permanente qui transforme la vie des croyants et fait d'eux des fils de Dieu. Les premiers textes se lisent dans le discours après la cène qui est un peu comme un discours de mission adressé aux disciples qui vont devoir continuer, apparemment seuls en ce monde, l'œuvre du Maître : ils recevront les dons de l'Esprit qui fonderont leur témoignage et leurs enseignements (14, 16-26 ; 15, 26 ; 16, 5-15). Par ailleurs, toute l'action du Christ tend à don-

ner aux croyants une vie nouvelle, la vie divine, à les amener à naître selon l'Esprit (3, 3ss ; 4, 10 ; 7, 37-39).

Mais les écrits johanniques vont beaucoup plus loin que les autres exposés apostoliques : ils présentent l'Esprit comme une personne qui réalise cette œuvre de vivification et d'intelligence²⁰ ; ils le situent dans un rapport extraordinaire avec le Christ et son Père. C'est ce qu'il faut maintenant considérer attentivement.

2. On ne doit cependant pas s'attendre à trouver des textes explicites sur le mystère éternel de la procession de l'Esprit. Tous les textes le concernant, exposent un aspect de l'œuvre du salut et de sa communication aux croyants. Mais nous l'avons noté déjà à propos de Jésus ; c'est en pénétrant toujours davantage l'activité messianique que nous sommes arrivés à découvrir sa qualité divine et les relations qui l'unissent au Père. Lorsqu'il s'agit de l'Esprit il faudra également considérer ses activités : elles nous permettront de pressentir ce qu'il est et comment il se situe vis-à-vis du Père et de Jésus.

Notons immédiatement un fait remarquable : le quatrième évangile décrit les activités de l'Esprit à l'aide de formules qui conviennent presque toutes à l'œuvre du Christ. Il est l'objet d'une mission venant du Père (14, 26) et il est donné par le Père (14, 17) ; il vient (15, 26 ; 16, 7), il sort d'auprès du Père (15, 26) ; il vient enseigner (14, 26), rendre témoignage (15, 26), montrer le chemin qui mène à la vérité totale (16, 13), annoncer les événements eschatologiques (16, 14) ; du même coup il viendra mettre le monde en jugement (16, 8). Disons d'un mot qu'il est envoyé comme le Christ, et au lendemain de l'exaltation du Christ, pour révéler les choses de Dieu aux croyants et achever, simultanément, de condamner ceux qui refusent (16, 5-15). On voit assez le parallélisme avec l'œuvre du Christ. Comme lui, il est l'agent de la phase ultime et définitive de l'œuvre du salut : sa révélation est plénière (16, 12) et il reste avec les croyants pour jamais (14, 17). Tout comme le Christ, il se relie au Père : certes, aucune

expression ne décrit explicitement (sortir) et exclusivement, une relation éternelle et la formule « *ekporeuetai* » elle-même désigne d'abord une mission²¹. On est cependant en droit de noter que cette idée d'une mission « d'auprès du Père » (*para tou patros*) implique un séjour avec lui et une relation étroite, avec lui, relation dont la mission est le signe. On est ainsi mis nettement sur la route et c'est à l'Eglise qu'il appartiendra de dégager plus nettement les divers aspects de ce donné infiniment riche.

3. Mais il convient maintenant d'étudier les rapports qui unissent le Fils et l'Esprit. On sait que cette question a fait l'objet de longues discussions entre les catholiques et les orthodoxes. Ces derniers sont prêts à reconnaître une relation entre Jésus et l'œuvre salvifique de l'Esprit, mais ils se refusent énergiquement à admettre entre le Fils et l'Esprit une procession éternelle. Les catholiques par contre posent la correspondance entre l'ordre du salut et le mystère éternel, l'un révélant l'autre : c'est la question du *Filioque*. Notre position est assez simple : nous avons vu que l'ensemble des textes concernant l'Esprit le présentent en rapport avec le Christ réalisant sa mission de sauveur ; par ailleurs nous ne voyons dans saint Jean aucun texte présentant explicitement les rapports éternels entre le Père et l'Esprit ; ceux-ci sont atteints à partir de l'économie, ils en font le principe et, si l'on peut dire, la forme d'existence profonde. On est dès lors incliné à penser qu'il faut procéder de la même façon en analysant les relations avec le Fils, le rapport dans l'ordre du salut n'est, en quelque sorte, que la manifestation d'un rapport existentiel éternel.

Considérons en effet, ce que nous apporte sur ce point le quatrième évangile. La venue de l'Esprit se relie essentiellement à l'exaltation glorieuse du Christ : il suffira de rappeler l'oracle de Jésus cité en 7, 37-39.

« Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive celui qui croit en moi. Comme l'a dit l'Ecriture : de son sein couleront des

fleuves d'eau vive. Or il dit cela de l'Esprit qui n'était pas encore donné parce que Jésus n'était pas encore glorifié ».

Même si on devait adopter une ponctuation différente et appliquer au croyant transformé la prophétie invoquée, il reste que Jésus glorifié apparaît comme la source de l'Esprit pour les croyants. La phase définitive de l'histoire du salut va se caractériser par un don abondant de l'Esprit aux croyants (4, 10ss) et ce don vient de Jésus. Le discours après la cène va y revenir avec netteté : il sera donné par le Père à la prière de Jésus glorifié (14, 16) ; Jésus lui-même va l'envoyer d'auprès du Père (15, 26). Il se trouve ainsi dans le même apport vis-à-vis et du Père et du Fils. Certes Jésus dit qu'il va l'envoyer d'auprès du Père, mais c'est dans la mesure où lui-même est si intimement lié au Père que son agir est celui du Père.

Par ailleurs l'œuvre de l'Esprit est en parfaite continuité avec celle du Fils. Il sera un « autre Paraclet », succédant au premier et poursuivant son œuvre (14, 16 ; cf. 1 Jo., 2, 1), appuyant l'œuvre de mise en jugement et de révélation du Christ qui se poursuit par l'Eglise. Il sera essentiellement celui qui révèle comme le Christ fut le révélateur : mais son activité n'est pas indépendante de celle de Jésus ; elle ne vient même pas la compléter en découvrant de nouveaux secteurs et de nouveaux objets. L'Esprit n'a pas d'autre tâche que de faire mieux connaître le message de Jésus et finalement sa personne. En ce sens est-il tout relatif à celui qui l'envoie. Les textes sont formels à ce point de vue : « il vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (14, 26). On sait l'importance de cette doctrine de la « *ressouvenance* » dans le quatrième évangile : il ne s'agit pas seulement d'aider une mémoire déficiente, mais d'amener à retrouver la véritable portée des paroles et des gestes du Seigneur (2, 17, 22 ; 12, 16) ; elle explique, pour une part, le caractère de notre évangile. L'enseignement de Jésus comme son action et finalement sa personne sont des réalités divines qui ne peuvent se saisir qu'à l'aide d'un

don divin dont l'Esprit de vérité est le dispensateur. On ne peut connaître le Christ dans toute sa réalité de Fils de Dieu fait homme que par le don de l'Esprit ; c'est pour-quoi il est bon que Jésus passe au Père par la croix, qu'il s'en aille afin de leur envoyer l'Esprit.

C'est ce qui permet de comprendre une autre déclaration du Maître apparemment différente :

« J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant. Quand il viendra lui l'Esprit de vérité, il vous mènera à la vérité toute entière, car il ne parlera pas de lui-même mais tout ce qu'il entendra il vous le dira et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part. Tout ce qu'a mon Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (16, 12-15).

Notons seulement certains traits importants : l'Esprit qui va venir conduira les disciples à la découverte de choses qu'ils sont encore incapables d'accueillir ; cette révélation sera plénière et envisagera l'ensemble des événements eschatologiques. Cependant Jésus avait dit aux siens qu'il leur avait révélé tout ce qu'il avait appris du Père (15, 15). Il faut conclure que l'Esprit joue le rôle complémentaire de celui de Jésus : il vient achever, parfaire. Jésus ajoute immédiatement qu'il ne parlera pas de lui-même mais qu'il dira ce qu'il entendra : cette parole rappelle évidemment les nombreuses déclarations du Christ lui-même se situant par rapport au Père (5, 30 ; 7, 16, etc.) : faut-il conclure à une position parallèle à celle du Fils ? Ce serait négliger la suite du texte qui suggère une corrélation. L'Esprit dira ce qu'il recevra du Fils, comme le suggère le v. 14 : tout comme le Christ reçoit tout du Père et glorifie le Père qui le comble, ainsi l'Esprit glorifie le Fils dont il reçoit tout ce qu'il communique aux disciples. Certes tout vient du Père, Jésus le redit explicitement : « Tout ce qu'a le Père est à moi » ; c'est ce qui fonde l'ampleur du don qu'il fait à l'Esprit. Le Fils incarné révèle le Père et permet d'entrer en société avec lui (1 Jo., 1, 1-3) : mais on n'atteint vraiment le

Christ et partant le Père, que par l'œuvre de l'Esprit qui est l'envoyé et du Père et du Fils.

C'est ce qui va se réaliser par l'œuvre de la croix et de la résurrection ou, pour parler la langue de Jean, par l'exaltation du Christ. Certes les disciples feront des œuvres plus grandes que celles du Maître (14, 12-14) et ils parviendront lentement à des vues plus claires et plus amples concernant les temps messianiques : leur témoignage sera décisif contre le monde (16, 5ss). Mais le Christ reste le centre et le principe, la vigne dont ils sont les rameaux (15, 1). Tout ce qu'il ne peut encore leur communiquer lui appartient déjà, car le Père lui a tout remis : l'œuvre de l'Esprit sera de leur révéler toute la vérité, ce qui n'est pas autre chose que de leur révéler le Fils auquel tout est remis par le Père. L'action de l'Esprit doit être rapportée toute entière et au Père et au Fils. Il appartiendra à l'Eglise de dégager, sous la lumière même de l'Esprit, les implications de ces enseignements²².

J. GIBLET.

NOTES

1. Th. de RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892-1898 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1910.

2. A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, 1^{er} éd., p. 73.

3. « Il ne semble parler et agir que pour satisfaire aux termes de sa définition, pour prouver qu'il est Dieu, qu'il est un avec Dieu », *ibid.*, p. 72.

4. *Op. cit.*, p. 758.

5. H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. II, Tübingen, 1897, p. 435.

6. Ainsi HARNACK et B. WEISS.

7. Ainsi le P. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1924 qui influence profondément les commentaires ultérieurs.

8. « *Das christologische Bekenntniss des Oekumenischen Rates* », dans *Glauben und Verstehen*, t. II, Tübingen, 1951, pp. 246 ss, formulant à nouveau fort nettement les positions du Commentaire de saint Jean (1941) et de la Théologie du NT (1948).

9. STRACK-BILLERBECK, t. II, pp. 462-464 ; PHILON, *Leg. All.*, 1, 49 : « L'intelligence préoccupée seulement de soi et athée (*philautos kai atheos*) pense être égale à Dieu (*isos einai theoi*) ; II *Thess.*, 2, 4.

10. 7, 1. 19. 20. 25 ; 8, 37. 40 ; 11, 53 ; (16, 2). C'est finalement en fonction de l'affirmation de sa qualité de fils de Dieu que Jésus sera déféré à Pilate et condamné à mort, 19, 7.

11. Le titre de Père est toujours utilisé par Jésus pour indiquer Dieu dans son rapport avec lui ; la seule exception, 20, 17, n'infirme pas l'importance de ce fait ; Jésus y déclare que, en fonction de l'œuvre du salut qui s'achève avec son exaltation, son Père deviendra leur Père.

12. STRACK-BILLERBECK, t. II, pp. 461-462.

13. *Rabb. Genesis* 11 : « Rabbi Pinehas rapporte une parole du Rabbi Hoshaiah : Il (Dieu) s'arrêta pour ce qui concerne l'œuvre du monde mais il ne s'arrêta pas pour le juste et l'injuste ». Dans une perspective plus grecque PHILON, *Leg. All.* 1, 5.

14. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941, p. 188-192.

15. L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt.*, XI, 25-30, dans *Ephem. Theol. Lov.*, t. XXX, 1954, pp. 740-746 ; t. XXXI, 1955, pp. 331-342.

16. D. MOLLAT, *La divinité du Christ d'après saint Jean*, dans *Lumière et Vie*, avril 1953, n° 9, pp. 101-134.

17. L. CERFAUX, *Le Christ et ses miracles dans l'Evangile de saint Jean*, dans *L'Attente du Messie*, Bruges, 1954, pp. 131-138.

18. Le christianisme primitif aboutit à des formules qui insistent sur la ressemblance du Fils et du Père : image (II *Cor.*, 4, 4 ; *Col.* 1, 15 ; *Hebr.*, 1, 4).

19. C. SPICQ, *Le Saint-Esprit, vie et force de l'Eglise primitive*, dans *Lumière et Vie*, juin 1953, n° 10, pp. 9-28.

20. Certains commentateurs distinguent les textes où le mot *pneuma* est utilisé sans article (aspect charismatique), et ceux où l'article est employé (aspect personnel). Cf. Mgr CASSIEN, *L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit*, Russie et Chrétienté, 1950, pp. 125-150.

21. Les orthodoxes et une partie des catholiques voient ici une formule visant uniquement les relations éternelles (ainsi Lagrange) ; mais la plupart des auteurs récents interprètent la formule dans un sens sotériologique (Bultmann, Hoskyns, Barret et parmi les catholiques Wikenhauser, Schick et Dubarle).

22. A.-M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du « Filioque »*, dans *Russie et Chrétienté*, 1950, pp. 229-244 ; l'ensemble du cahier est consacré à cette question trop négligée.

LA RÉVÉLATION DE LA TRINITÉ DANS UNE IMPASSE : LE JUDEO-CHRISTIANISME

« Ecoute, Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé ». (*Deut.*, 6, 4). Cette affirmation de monothéisme est encore répétée chaque jour par les Juifs pieux. Elle l'était déjà du temps de Jésus. Et cette coutume se comprend bien : la certitude que le Dieu d'Israël est l'unique Dieu constituait le centre et la base de la foi juive. Sans cette vérité, tout le reste s'écroulait : l'Election, l'Alliance et ses exigences, les Promesses. Israël n'était pas disposé à renoncer à cette foi dont il avait mis des siècles à faire son bien inaliénable. Il n'avait d'ailleurs pas à le faire.

« Au commencement le Verbe était et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu » (*Jo.*, 1, 1). Ainsi parle la foi chrétienne quand elle a pris claire et pleine conscience d'elle-même et trouvé les formules où s'exprimer sans malentendu possible. Jésus, c'est le Fils unique, Dieu le Verbe fait chair. La foi chrétienne ne renie pas la foi juive au Dieu unique, sans laquelle elle perdrait tout fondement et toute signification. Mais au cœur de la foi chrétienne, comme un élargissement et un épanouissement, il y a *aussi* la foi à la divinité de Jésus. La révélation de cette dernière, à l'intérieur du monothéisme juif maintenu, est le moment capital de la révélation du Dieu qui est à la fois unique, un et trine.

Le présent cahier de *Lumière et Vie* explique comment cette révélation a réussi. Mais il ne faut pas oublier qu'intégrer la confession de foi du Nouveau Testament à celle du Deutéronome était une opération vertigineuse, le franchissement d'un abîme. L'admirable pédagogie divine qui présida à ce passage ne rencontra pas un succès général.

L'ensemble du Judaïsme, on le sait, refusa avec horreur la simple possibilité que Jésus put être Dieu. La révélation de la Trinité à travers celle de la divinité de Jésus se solde ici par un échec total. Pratiquement, le judaïsme demeurera après Jésus ce qu'il était avant lui.

Mais, à la frontière du Judaïsme et du christianisme orthodoxes, il a existé un milieu religieux où la foi juive monothéiste a accepté une certaine foi en Jésus, sans que cette dernière atteigne ou conserve ses dimensions plénières : il s'agit du judéo-christianisme. Une enquête sur la théologie judéo-chrétienne doit nous permettre de mieux comprendre ce qu'est la foi chrétienne et ce que fut la pédagogie divine de la révélation trinitaire.

Une telle étude touche d'ailleurs à l'actualité. Certains chrétiens ne sont-ils pas, ici ou là, sourdement travaillés par des tendances qui ne sont pas sans rappeler certains aspects du judéo-christianisme ? Par ailleurs, nous aurons à le constater, il existe entre la foi judéo-chrétienne et la foi musulmane un certain nombre de rencontres assez curieuses. Ce n'est pas sans intérêt en ces temps où le monde ne peut guère ignorer l'Islam.

Après un bref rappel de ce que nous possédons comme *documentation sur le judéo-christianisme* et de ce que nous connaissons de *son histoire*, nous nous arrêterons plus longuement à *sa pensée sur Dieu, le Christ et l'Esprit*. Nous chercherons alors les *points d'attache* de cette pensée *dans le Nouveau Testament*. Il ne nous restera plus, pour terminer, qu'à présenter quelques *réflexions finales* sur les résultats de notre enquête.

I

Notre documentation.

Pour beaucoup de nos lecteurs, quelques mots sur ce sujet seront sans doute les bienvenus. Ils leurs permettront de comprendre certaines remarques ultérieures.

1. Il a existé une *littérature judéo-chrétienne*. Tout d'abord des *évangiles* et peut-être des *Actes* des Apôtres judéo-chrétiens ; mais nous n'en avons conservé que des fragments minimes ou rien du tout. Vers 140, Ariston, un judéo-chrétien de Pella, écrivit un dialogue apologétique qui est presque totalement perdu. Un peu plus tard, un nommé Symmaque entreprit une traduction grecque de l'Ancien Testament hébreu ; c'était peut-être un judéo-chrétien, mais il nous reste peu de choses de son travail.

A part cette documentation très fragmentaire, il faut interroger des romans du iv^{me} siècle, les *Homélies* et les *Reconnaisances* qui se présentent tous deux, faussement, comme l'œuvre de Clément de Rome. Ces deux ouvrages qui ont beaucoup de passages identiques, semblent bien être des remaniements d'un livre plus ancien que nous ne possédons plus et qui, lui, aurait utilisé des sources judéo-chrétiennes anciennes (ii^{me} ou iii^{me} siècle). Moins fragmentaire, la documentation est ici indirecte et d'utilisation délicate.

2. A côté de cette littérature, nous possédons quelques *renseignements indirects dans la littérature ancienne, soit chrétienne orthodoxe, soit juive*.

Dans une dizaine de passages des *auteurs chrétiens* du ii^{me} au iv^{me} siècle des *allusions*, souvent très brèves, ou des *notices* concernent le judéo - christianisme. Leur interprétation est souvent difficile, en raison de leur brièveté ou, parfois, des confusions et de l'insuffisance d'information qui les caractérisent.

Quant à la *littérature rabbinique*, on y trouve des échos assez nombreux des discussions ou des échanges de vues

qui mirent aux prises les rabbins avec les judéo-chrétiens. Mais ces passages ne sont pas toujours faciles à déceler ni à interpréter.

3. Il faut ajouter que l'immense majorité de ces témoignages directs ou indirects ne concernent pas les origines du judéo-christianisme, au 1^{er} siècle. Quand ils se rapportent à cette période, ils sont plus ou moins légendaires. Pour cette époque, le Nouveau Testament ne comble pas vraiment les lacunes de notre documentation. Tel ou tel passage polémique des *épîtres pauliniennes* peut viser des gens qui sont déjà des judéo-chrétiens hétérodoxes ; mais il n'est pas toujours facile de l'affirmer catégoriquement. Pour le reste, certains écrits du N. T. comme *l'évangile de Matthieu*, *la première moitié des Actes* ou *l'épître de Jacques*, reflètent la catéchèse chrétienne à un stade où elle est encore proposée à des convertis venant du judaïsme : les perspectives demeurent judéo-chrétiennes, mais sans impliquer des refus du judéo-christianisme postérieur.

L'histoire du judéo-christianisme.

Dans les 20 ou 30 premières années du christianisme, les *communautés chrétiennes de recrutement juif* ont été assez nombreuses. A part la communauté « mère » de Jérusalem, il y en eut en Judée, en Samarie et en Galilée (*Act.*, 9, 31) ainsi qu'en Phénicie (*Act.*, 11, 19) où nous distinguons celle de Tyr, Ptolemaïs et Sidon (*Act.*, 21, 4-7 ; 27, 3), sans compter Damas.

Le terrain juif où s'implantait le christianisme était, du point de vue religieux et culturel d'une grande variété, que ce soit en Palestine ou au dehors. On peut à priori penser que le christianisme dut hériter quelque peu de cette variété. De fait, à nous en tenir à la communauté que nous connaissons le moins mal, celle de Jérusalem, les tendances ou les idées religieuses semblent y avoir été très diverses. Des Pharisiens convertis (*Act.*, 15, 5) aux Hellénistes et à Paul, en passant par Jacques, Pierre, Barnabé, Marc, Silas, Etienne, la diversité était considé-

nable et les virtualités étonnantes. L'éclatant phénomène paulinien ne doit pas nous masquer par ailleurs la fermentation profonde que provoque déjà, dans ces intelligences juives, l'irruption de la foi chrétienne. Une étude attentive du Nouveau Testament révèle que ce judéo-christianisme des origines déploya une activité intellectuelle et littéraire qu'on aurait tort de sous-estimer. A l'état liquide encore et comme germinal, il était gros de bien des éléments que seul l'avenir devait pleinement révéler.

Il y eut aussi des convertis juifs dans d'autres régions, en Syrie par exemple, en Asie-Mineure, en Grèce ou en Egypte. Ils inquiétèrent à maintes reprises les responsables des communautés. On le pressent dans les épîtres de la captivité, les Pastorales, l'Apocalypse et — au tournant du II^m^e siècle — les lettres de saint Ignace d'Antioche.

Les judéo-chrétiens dont nous entrevoyons le mieux l'histoire sont ceux de la communauté de Jérusalem et des environs. Sauf la mort de leur évêque Jacques dans les années 60, cette histoire ne semble pas avoir comporté d'événements majeurs jusqu'à la guerre qui amènera la ruine de Jérusalem en 70. Tout doucement, ce judéo-christianisme s'installait en marge du grand courant qui portait le centre de gravité du christianisme vers l'Occident. En 66/67, devant la situation politique et militaire inquiétante qui régnait en Judée, ces judéo-chrétiens se réfugièrent en grand nombre à Pella, dans la Décapole. Après la prise de Jérusalem, certains regagnèrent la Ville Sainte tandis que d'autres demeuraient à Pella.

Au point de vue de la foi, une partie du judéo-christianisme semble avoir conservé une foi chrétienne à peu près pure, tout en continuant de vivre à la juive. Il existait encore de ces chrétiens au IV^m^e siècle. D'autre part, le judéo-christianisme fut victime d'une désagrégation et d'une corruption progressive sous l'influence des sectes baptistes ou gnostiques avec lesquelles il a pu se trouver en contact, surtout peut-être au-delà du Jourdain. Cette dégénérescence a pu commencer très tôt, dès la fin du I^{er}

siècle ; en tous cas, au plus tard, au second. Ce sont ces formes dégénérées de judéo-christianisme, Nazaréens (?), Ebionites, Elkasaïtes, dont nous connaissons le moins mal la doctrine : les hérésiologues anciens se sont plus occupés d'eux que de la branche orthodoxe. Ils constituent le domaine principal de notre enquête. Il est d'ailleurs souvent très difficile de répartir entre ces divers courants judéo-chrétiens les renseignements que nous possédons.

II

LA « THÉOLOGIE » JUDÉO-CHRÉTIENNE.

Dans sa ligne orthodoxe, le judéo-christianisme conservait la même foi que la grande Eglise ; il l'exprimait d'ailleurs, semble-t-il, en des formules archaïques (vg. S. Jérôme, *Epist.*, CXII, 13) qui ignoraient les précisions rendues nécessaires par la spéculation et les hérésies christologiques. Dans sa ligne hétérodoxe, le judéo-christianisme possède une « théologie » propre. Nous prenons ici le mot « théologie » dans son sens ancien : la doctrine concernant Dieu et son être.

L'unicité divine.

Au début de ces pages, nous rappelions la profession de foi d'Israël. Le judéo-christianisme lui demeure fidèle. Le texte de *Deut.*, 6, 4 revient plus d'une fois dans les *Homélies pseudo-clémentines*.

« La religion fixée par Dieu, c'est n'adorer que lui seul... » (*Hom. Clem.*, VII 8), rendre « le culte au Dieu unique » (VII, 12). « Le Seigneur de toutes choses est un » (X, 14) : il est « le seul et unique Dieu qui a fait le monde » (III, 6). Les judéo-chrétiens ont reçu de leurs ancêtres (III, 4) cette foi à « la souveraineté du Dieu unique » (III, 9), à qui « seul appartient la gloire suprême d'être le seul qui n'ait pas eu de commencement, alors que tous les autres êtres ont commencé » (X, 10). Pour eux, « il n'y a qu'un seul Dieu, un seul créateur qui a fait et or-

donné toutes choses... il n'y a qu'un seul et unique créateur des cieux et de la terre, le Dieu des Juifs... » (XVI, 14).

Que ce soit dans la ligne du judaïsme, contre le polythéisme païen, ou, dans un contexte chrétien, contre la distinction gnostique du Dieu bon et du Dieu mauvais, l'unicité et l'unité de Dieu sont affirmées sans relâche dans ces textes. Ce Dieu est très couramment appelé « le Père ». Mais qu'en est-il de son Fils ?

La christologie.

Lorsqu'on passe du Nouveau Testament à des textes judéo-chrétiens de quelque étendue comme les écrits élémentins, on est immédiatement frappé par la place assez restreinte que tient Jésus dans ces derniers. Il est *le Maître* dont on se réclame. Il est *le Seigneur*, « notre seigneur » ; mais ce titre n'a pas le sens fort qu'on lui trouve dans le vocabulaire chrétien primitif¹. Il semble avoir gardé sa simple valeur de terme de respect — il se trouve aussi par exemple sur les lèvres de gens qui s'adressent à saint Pierre. Le judéo-christianisme n'ignore pas le logion capital des Synoptiques sur les relations uniques du Père et du Fils « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils... » (*Mt.*, 11, 27 ; cité par *Hom. Clem.* XVII, 5 ; *cf.*, XVIII, 4, 13, 14). Il attribue au Prophète (= Jésus) cette parole ou confluent de manière assez étrange Jean et Matthieu : « En vérité, je vous le dis, si vous ne renaissez pas par l'eau vive, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux ». (*Hom. Clém.* XI, 26 ; *cf.*, III, 72). Mais, nous allons le voir, ces textes ne sont pas pour lui des voies par où passe la révélation de la Trinité.

L'être du Christ. Un texte de la XVI^{me} homélie exprime bien le drame de cette foi avortée qu'est la foi judéo-chrétienne. C'est un dialogue entre Pierre et Simon le Magicien (qui pourrait bien représenter saint Paul !).

« Notre Seigneur, répondit Pierre, n'a jamais dit qu'il existât des dieux en dehors du Créateur de toutes choses, ni ne s'est jamais lui-même proclamé Dieu, mais il a avec raison déclaré bienheureux

celui qui l'a appelé Fils du Dieu ordonnateur de l'univers. — Ne te semble-t-il pas, reprit Simon, que celui qui vient de Dieu est Dieu ? — Comment cela peut-il être, répondit Pierre : explique-le nous. Car, nous, nous ne pouvons pas te le dire, vu que nous ne l'avons pas appris de lui ». (*Hom. Clém.* XVI, 15).

Nous sommes ainsi avertis que si les judéo-chrétiens emploient éventuellement le même langage que la grande Eglise, ils ne lui attribuent pas la même signification. Le Fils de Dieu n'est pas Dieu : c'est là le point essentiel. Il est confirmé par tous les renseignements que nous possédons sur le judéo-christianisme hétérodoxe.

Dès le II^me siècle, des judéo-chrétiens considéraient Jésus comme « un homme (qui vient) des hommes » (S. Justin, *Dialog.*, XLVIII). Tous les témoignages patristiques s'accordent à affirmer que, pour ces gens, le Christ est « un simple homme » (*nudus homo, psilos anthropos*). En général, ils n'admettaient pas la conception virginale de Jésus : le Christ était le fils de Marie et de Joseph (S. Irénée, *Adv. Haer.* 1, 25). Il était de la race de David, et non pas Fils de Dieu (Tertullien, *De carne Christi*, 14 ; cf. Origène, *Comm. in Mt.* XVI, 12). A l'arrière plan de quelques textes judéo-chrétiens, on devine des spéculations sur le « Fils de l'homme » (*Reconn. Clém.* 1,60 ; III, 61. *Hom. Clém.* II, 27 ; III, 22 et 26)². Cette formule, dépouillée des résonances extrêmement riches qu'elle possède dans les évangiles, se réduit à signifier que Jésus est l'un des « fils des hommes ».

Dès lors, certains judéo-chrétiens pouvaient bien mettre le Christ au niveau des anges ou même au-dessus d'eux (*Reconn. Clém.* I, 45 ; S. Epiphane, *Adv. Haer.* XXX, xvi, 4 ; Tertullien, *De carne Christi*, 14), il n'était plus « Fils de Dieu » par nature. Son être n'a rien de proprement divin. S'il est Fils de Dieu, c'est par appel, par élection, par vocation, en un sens éminent certes, mais qui ne le sépare pas radicalement du genre humain dont il fait partie. Cette adoption divine a eu lieu lors du baptême de Jésus (S. Epiphane, *Adv. Haer.* XXX, xvi, 3 ; xviii, 5) auquel l'Evangile des Ebionites rattachait cette

parole (cf. *Ps.*, 2, 7) : « Tu es mon fils bien-aimé ; je t'ai engendré aujourd'hui » (S. Epiphane, *Adv. Haer.* XXX, XIII). La christologie judéo-chrétienne était donc du type que les théologiens appellent adoptianiste.

Cela ne changeait rien d'essentiel à l'affirmation fondamentale : l'être de Jésus est humain et purement humain. L'indicible *Nom* divin ne peut pas et ne doit pas lui être donné (*Hom. Clém.* XVI, 18).

La mission du Christ. Dans ces lignes consacrées à la christologie « ontologique » des judéo-chrétiens, il pourrait sembler inutile de parler de la mission du Christ, donc de Christologie « fonctionnelle ». Nous ne le croyons pas. Historiquement, c'est à travers la mission de Jésus que son être s'est révélé et sa mission ne peut être pleinement comprise que si l'on atteint le mystère de son être. La distinction de « l'ontologique » et du « fonctionnel » est légitime et utile, mais il ne faut pas en faire une séparation.

Si la place tenue par le Christ dans la pensée judéo-chrétienne est restreinte, le rôle salulaire de la Croix est pratiquement absent. Nos textes ne comportent que deux allusions à la mort du Christ. L'une rappelle que le Maître a pardonné à ses meurtriers (*Hom. Clém.* XI, 20). L'autre est plus significative : « Prenant en pitié les âmes de tous, il a négligé son propre sang » (III, 19), mais reste isolée et sans écho.

Pour le judéo-christianisme en effet, la mission du Christ a été essentiellement d'enseigner « proposant la vérité en face de l'erreur... remplaçant, grâce à ses discours, l'ignorance par la science... » (XI, 19). Aussi bien, parmi les titres messianiques de Jésus, la pensée judéo-chrétienne s'est limitée à celui de *Prophète* : Jésus est *le Prophète* annoncé par Moïse (*Deut.*, 18, 15-18), qui enseigne la vérité. Cette conception est un point capital dans la profession de foi : « Or voici la religion fixée par Dieu : *n'adorer que Lui seul et croire à l'unique Prophète de la vérité* ». (*Hom. Clém.* VII, 8). Au cours de l'histoire du

judéo-christianisme, cette idée du Vrai Prophète a d'ailleurs connu un certain développement. Au terme, elle nous parvient dans un ensemble de spéculations étranges auxquelles elle était sans doute étrangère dans son état primitif³. Le Prophète s'y présente comme une entité qui s'est successivement manifestée en Adam, en Moïse et en Jésus. En conséquence, « comme l'enseignement transmis par l'un et par l'autre (= Moïse et Jésus) est le même, Dieu accueille favorablement l'homme qui croit à l'un des deux ». (*Hom. Clém.* VIII, 6-7).

Nous sommes ici plus loin que jamais de la divinité de Jésus. Jésus n'est même plus un être humain unique en son genre.

Le Saint-Esprit.

Dans ces conditions, malgré la formule baptismale à trois membres que nous avons citée ci-dessus (p. 133), la divinité du Saint-Esprit ne pouvait qu'être ignorée du judéo-christianisme. Celle de Jésus était au moins un problème, résolu par la négative. Celle du Saint-Esprit n'en est même pas un. Ce fait s'explique d'ailleurs fort bien si l'on songe à la forme prise par la révélation de l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament et à la manière dont la foi chrétienne a pris conscience de cette révélation.

Le judéo-christianisme peut bien parler de l'Esprit-Saint de Dieu et même avec des formules qui lui confèrent une sorte de personnalité (*Hom. Clém.* IX, 12 ; XVI, 12 ; XIX, 15 ; XX, 6). L'Esprit prophétique peut bien résider en Jésus (II, 10 ; III, 12-15 et 20). L'Esprit peut être dans l'homme (III, 28 ; VIII, 23 ; cf. III, 6). Ces affirmations ne dépassent pas celles de l'A. T. ou du judaïsme.

Somme toute, la « théologie » du judéo-christianisme hétérodoxe apparaît un peu comme celle d'une secte juive qui, tout en conservant des traces de la révélation trinitaire, est demeurée fermée à cette révélation. Elle a vécu, sans drame sans doute, la crise que sera, pour le christianisme postérieur, la recherche douloureuse des formules

qui mettront pour toujours à l'abri des régressions la foi en la divinité de Jésus et à la Sainte Trinité.

III

LA THÉOLOGIE JUDÉO-CHRÉTIENNE ET LE NOUVEAU TESTAMENT.

Nous voudrions ici signaler quelques points d'attache néo-testamentaires de la « théologie » judéo-chrétienne très postérieure dont nous venons de parler. Non qu'il faille retrouver dans les écrits du N. T. aucune des négations du judéo-christianisme, mais il reste qu'à l'intérieur de l'église apostolique, les formules de foi concernant le mystère du Christ et de la Trinité se sont développées et ont été précisées. Il était possible, en les séparant de tout le contexte de la foi primitive, de conférer à certaines d'entre elles un sens minimisant, dénué de toute transcendance : c'est ce parti qu'ont adopté les judéo-chrétiens.

Il était naturel, par exemple, que la foi en l'unicité de Dieu, telle qu'elle était affirmée dans le Deutéronome, continuât à s'imposer aux chrétiens et c'est la formule même que reprend l'épître de Jacques (*Jac.*, 2, 19). Mais il était normal, par ailleurs, que la foi chrétienne s'exprimât en des formules comme celle que préfère Paul : « Jésus est Seigneur ». Le Judéo-christianisme opta pour l'affirmation de Jacques, mais en excluant la foi paulinienne, qui était pourtant également celle de Jacques (*cf.* 2, 1 et 7).

Dans la même épître, la place du Christ est beaucoup plus restreinte que celle qu'il tient dans la pensée de saint Paul, et même — c'est encore plus remarquable — que celle qu'il semble bien avoir tenu dans la pensée originelle de la communauté primitive. Ici encore c'est une simple question d'accent, mais qui deviendra, dans le judéo-christianisme un aspect d'une grave déviation.

Les hésitations judéo-chrétiennes sur la conception vir-

ginale de Jésus ne sont peut-être pas étrangères au fait que les premiers évangiles écrits ne possédaient pas encore de récit de l'enfance du Christ, éclairant ce point de la foi chrétienne. Cet état de la tradition écrite est encore attesté par l'évangile de Marc. Mais la meilleure preuve que ce point appartenait au « dépôt », c'est qu'on le trouve affirmé en des formes différentes par Matthieu, par Luc et peut-être par Jean.

Les positions judéo-chrétiennes sur l'être purement humain de Jésus ne sont pas sans évoquer certaines formulations de la foi primitive, encore partielles et destinées à disparaître. Ainsi lorsqu'on parlait de Jésus en disant : « cet homme... » (*Act.*, 2, 22 s.).

A la formule « le Fils de l'homme » qui survécut en Palestine (*cf.* note 2) s'accrocheront plus tard, nous l'avons dit, des spéculations judéo-chrétiennes étrangères à sa portée primitive.

Notons aussi que la pensée chrétienne primitive a attaché une grande importance christologique au baptême de Jésus. Les récits évangéliques de cet épisode en sont le témoignage ainsi que des formules comme celle des Actes « Dieu l'a oint de l'Esprit-Saint et de puissance » (10, 38). Cette scène, abstraite de la foi chrétienne plénière qui l'éclairait, pouvait être comprise comme une consécration messianique et comme une adoption de Jésus par Dieu. Cette exégèse minimisante fut celle du judéo-christianisme. Il y a là une régression qui se remarque aussi sur un autre point. Dès les origines, la foi en la Résurrection et en la Glorification de Jésus joua un rôle de premier plan dans l'approfondissement de la foi chrétienne (*Act.*, 2, 36 ; 5, 30 ; 13, 33 ; *Rom.*, 1, 22 ; etc...). Ces perspectives ont disparu dans la pensée judéo-chrétienne qui peut-être, ici ou là, hésita même sur le fait de la Résurrection de Jésus⁴.

Quant à la conception de Jésus comme le Prophète, nouveau Moïse éventuellement, elle a tenu une certaine place dans la pensée chrétienne primitive. Les Actes l'attestent (3, 22 s. ; 7, 37) et bien des aspects de la tradition

synoptique s'expliquent par cette vue⁵. Le quatrième évangile qui connaît aussi ces perspectives, semble par ailleurs vouloir mettre Moïse à sa juste place vis à vis de Jésus (1, 17 ; 7, 22 ss. ; cf. 6, 32). Serait-ce pour s'opposer à un courant de pensée qui les mettait trop sur un pied d'égalité ? Il y aurait là une annonce des positions judéo-chrétiennes. Parmi toutes les lignes selon lesquelles la pensée chrétienne primitive essayait de cerner le mystère du Christ, une seule, Jésus Prophète, a été conservée par le judéo-christianisme. Il a négligé les autres, celle du « Seigneur » par exemple (cf., p. 133). Il semble même s'être opposé à l'une d'elles : la plus ancienne théologie chrétienne accordait au Christ *le Nom* divin (*Act.*, 3, 16 ; 4, 10 ss., 30 ; cf. *Phil.*, 2, 9 ss.) ; le judéo-christianisme le lui à refusé (cf. p. 135).

Ces considérations sont rapides. Elles demanderaient à être poussées et précisées. Elles permettent cependant de se faire une idée vraisemblable des rapports entre la pensée du judéo-christianisme hétérodoxe tardif et celle du judéo-christianisme qui fut la forme première du christianisme.

IV

« *N'adorer que Dieu seul et croire à l'unique Prophète de la vérité* ». Lorsque nous avons cité cette formule (p. 135), nos lecteurs ont sans doute pensé à la profession de foi de l'Islam.

Les historiens n'ont pas encore identifié et délimité de manière assurée les influences qui se sont exercées aux origines de l'Islam. Mais, parmi toutes celles auxquelles on a pensé, l'influence du judéo-christianisme pourrait bien avoir été capitale. Les ressemblances sont assez nombreuses et significatives. L'Islam serait-il comme une résurgence de ce christianisme dégénéré ? l'hypothèse vaut au moins la peine d'être mentionnée⁶ ! Il faudrait dès lors chercher bien loin dans le passé certains des responsables d'un phé-

nomène religieux dont l'Eglise et le monde contemporain sentent plus que jamais l'importance.

Cet exemple de l'étrange fortune que peut connaître une hérésie chrétienne donnerait à nos dernières remarques toute leur importance. Nous voudrions en effet, pour terminer, suggérer quelques réflexions, à propos des données de notre enquête, sur ce thème : comment naît une hérésie ?

La théologie judéo-chrétienne hétérodoxe se présente d'une part, comme le résultat d'une sorte d'immobilisme ou d'archaïsme : la pensée judéo-chrétienne s'est fixée ou a régressé à un stade provisoire de la Révélation trinitaire du N. T. D'autre part, la pensée judéo-chrétienne s'est pour ainsi dire durcie sur un petit nombre de formules ou de titres christologiques primitifs. Elle s'est ainsi privée de la lumière que contenaient les autres. Dès lors, les termes conservés eux-mêmes ont fini par se vider de leur signification primitive. Ils étaient dès lors tout prêts à s'intégrer dans des spéculations qui n'avaient plus rien à voir avec le christianisme.

La Révélation objective est terminée certes. Mais son inventaire et sa mise en œuvre par l'intelligence chrétienne sont une réalité de tous les siècles et de tous les jours. Il peut dès lors n'être pas inutile à ceux qui ont dans l'Eglise quelque responsabilité intellectuelle de méditer sur le processus d'apparition d'une vieille hérésie : elle les met en garde contre les durcissements prématurés et l'étroitesse d'esprit. Tous les chrétiens par ailleurs peuvent se demander s'ils ne sont pas un peu judéo-chrétiens dans leur vie religieuse, adorateurs du Dieu unique, mais négligeant quelque peu le Père, un peu plus le Fils et plus encore l'Esprit que la Révélation dans sa plénitude nous a fait connaître.

Jean DUPLACY.

NOTES

1. Jésus est proclamé « le Seigneur de toutes choses » (*Hom. Clém.* XVIII, 4). Mais ce passage ne vient sans doute pas des sources anciennes de l'œuvre. Par ailleurs, il ne faut pas en exagérer la portée : un autre passage, en effet, affirme à peu près la même chose de l'homme (*Hom. Clém.* III, 20).

2. Ce titre ne se trouve dans le N. T. que dans les évangiles, uniquement sur les lèvres de Jésus, et en *Act.*, 7, 56. Ce dernier passage indique peut-être que le titre fut utilisé par la communauté primitive. Il réapparaît en tous cas dans les traditions concernant Jacques, qui nous ont été conservées par Eusèbe (*Hist. Eccl.* II, xxiii, 8-18).

3. L. CERFAUX a tenté de démêler l'histoire de cette idée dans *Le Vrai Prophète des Clémentines*. Reprise dans le *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, Duculot, 1954, t. I, pp. 301-318, cette étude avait été publiée par les *Rech. de Sciences Rel.*, XVIII (1928), pp. 143-163.

4. Cf. H. J. SCHOEPS, *Théologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, p. 84.

5. Sur Jésus Prophète ou Nouveau Moïse dans le N. T. : J. DANIELOU, *le Christ Prophète* (La Vie Spirit., LXXVIII (fév. 1948), pp. 154-170) ; J.A.E. van DODEWAARD, *La force évocatrice de la citation...* (Biblica, 36 (1955) 4, pp. 482-491), pp. 488-491 ; E. T. ALLEN, *Jesus and Moses in the N. T.* (The Expository Times, LXVII, 4 (janv. 56), pp. 104-106) ; G. W. H. LAMPE, *The Lucan Portrait of Christ* (New Testament Studies, II, 3 (fév. 1956), pp. 160-175), *passim*. Sur l'attente d'un Messie Prophète dans le judaïsme : J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'ancien judaïsme*, dans l'ouvrage collectif *L'attente du Messie*, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 85-130.

6. Sur ce point, voir H. J. SCHOEPS, *op. cit.*, pp. 334-342.

Bibliographie : Sur le judéo-christianisme, l'ouvrage fondamental est actuellement celui de H. J. Schoeps signalé dans la n. 4. Il s'en faut que ses vues soient toutes indiscutables ; mais c'est un travail considérable et fort intéressant. On y trouvera toute la bibliographie voulue.

Ce n'est pas un ouvrage définitif. Tout d'abord parce que les problèmes qu'il étudie sont d'une extrême complexité et d'une solution difficile, ainsi celui des écrits pseudo-clémentins. En ce qui concerne ces derniers, on peut prévoir un regain des études, en particulier du fait de la découverte des textes de Qumrân et des papyrus gnostiques d'Egypte.

Une édition critique des *Homélies clémentines* vient de paraître (B. REHM, *Corpus* de Berlin, 1953). Il en existe une traduction française par A. SIOUVILLE (Paris, 1933).

Jean LACROIX, *La Sociologie d'Auguste Comte.*

(Coll. « Initiation Philosophique »). Paris, Presses Univ. de France, 1956 ; 114 pp.

La collection « Initiation Philosophique » s'adresse spécialement aux jeunes philosophes et aux étudiants qui se destinent à des études supérieures. Elle vise à leur donner des ouvrages qui facilitent l'apprentissage de la réflexion, les ouvrent à la culture en évitant une aridité technique prématurée. Le succès est venu prouver que l'entreprise était tout à fait opportune.

Dans le même esprit et le même format, le présent volume inaugure avec A. Comte une série nouvelle. Au lieu de traiter un thème général, l'étude porte sur un philosophe en particulier. Il s'agit dans une analyse impartiale de reconstituer les grandes lignes de sa pensée et d'en dégager l'inspiration profonde.

Leibniz en son temps avait prévu et tenté de prévenir la crise de la conscience européenne. A l'époque d'A. Comte la crise a envahi le domaine politique, économique et social. Ces révolutions, française et industrielle, marquaient la rupture avec un ordre ancien révolu et annonçaient un ordre nouveau mais qui restait tout entier à inventer. En face de cet état de fait, les esprits se divisent et prennent des positions tranchées et exclusives : revenir purement et simplement au passé comme si de rien n'était ou bien étendre la révolution à tous les domaines. Entre le traditionnalisme et le libéralisme, entre l'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire, A. Comte va chercher un chemin de conciliation. Ordre et progrès ne sont pas absolument antinomiques, au contraire, l'un appelle l'autre. « L'Ordre tend de lui-même à se réaliser toujours davantage et dans tous les domaines, c'est ce qu'on appelle proprement le progrès. Le progrès ne s'oppose pas à l'ordre antérieur mais n'en est que l'extension. La véritable idée de tradition n'est pas celle d'un ordre exclusif de tout progrès, mais d'un ordre en développement ». Telle est l'idée fondamentale qui commande le positivisme.

Avec la compétence et le talent pédagogique que nous lui connaissons, J. Lacroix présente une analyse des composantes essentielles de la pensée comtienne. Il assure ainsi à la nouvelle série de la collection, un excellent départ.

S. L.

* G. L. PRESTIGE, D. D., *Dieu dans la pensée patristique*,

Traduit de l'Anglais par D. M., O. S. B., coll. les Religions, Paris, Aubier, 1955.

On ne saurait trop remercier le moine bénédictin qui a mis à la disposition du public français le livre intelligent et érudit du Docteur Prestige. Ce dernier collaborait à la préparation du « Lexique grec de Patristique », en cours de parution à la Oxford University Press. Son livre sur Dieu est le fruit de nombreuses années de recherches patientes, de lectures attentives. Ce n'est pas une synthèse hâtive. L'auteur, parfaitement maître de son sujet, s'attarde aux termes-clefs de la réflexion grecque chrétienne sur Dieu. Il possède une méthode assez souple, pour ne point être esclave du mot : les études sur « oikonomia » et « ousia », pour ne citer qu'elles, sont à la fois des modèles de rigueur et de finesse.

Mais la vie du mot n'arrête l'auteur que dans la mesure où elle révèle le mouvement de la pensée. Le Docteur Prestige est convaincu que les Pères grecs du IV^{me} siècle sont de véritables penseurs. Il est persuadé qu'ils sont arrivés à la réflexion métaphysique la plus exigeante sur le mystère du Dieu Trinité. Leur tâche était ardue : concilier le monothéisme avec la foi à la Trinité des divines Personnes. Et c'est avec enchantement qu'on assiste aux tâtonnements, aux essais souvent malheureux, de l'intelligence assez fermement croyante pour instituer objet de sa réflexion le mystère de foi par excellence : le Dieu Trinité. Tous les grands thèmes de la théologie trinitaire : l'oikonomia, le Logos et le subordinatianisme, l'hypostase, le prosopon, le terme « persona », l'ousia et l'homousios etc. sont replacés dans leur genèse. L'auteur conclut son livre par un chapitre sur la « perichoresis » (circumincession). Au VI^{me} s. se produit une explosion de trithéisme. Un auteur inconnu applique alors à la Trinité le terme christologique de « périchorèse », et, au dire de Prestige, sauve théologiquement, s'entend, le monothéisme.

Un tel livre ne se résume pas dans une recension. Nous avons seulement voulu suggérer, sans toutes les mentionner, le nombre des questions étudiées, et ne pas cacher notre admiration du sérieux et de la compétence avec lesquels elles sont élucidées.

Un regret : pourquoi ne pas avoir fait figurer dans l'édition française les tables de références de l'édition anglaise ? Avec la seule traduction, il est presque impossible de découvrir les citations dans les textes originaux.

C. DUQUOC.

LVMIÈRE ET VIE

Sont encore disponibles les cahiers :

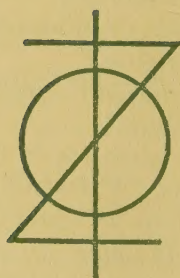
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ? 1° Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ? 2° Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament II*
28. *Où en est le communisme français*
29. *Le mystère de la Sainte Trinité : 1° Données bibliques*

Programme annoncé :

- *Le mystère de la Sainte Trinité : 2° Réflexions théologiques*
- *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*
- *Suicide et euthanasie*
- *Le problème du miracle*
- *L'évolution humaine*
- *Problèmes de catéchèse*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leyssse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 4^{me} trimestre 1956



PRIX : 250 fr.